Lehrbuch
der
philoſophiſchen Wiſſenſchaften

nach einem neuen Syſtem entworfen.

Zweiter Theil.

Allgemeine praktiſche Philoſophie. Allgemeine philoſophiſche Moral. Naturrecht.

Von

Friedrich Bouterwek.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1813.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Die Ausarbeitung dieſes zweiten Theils eines neuen Lehrbuchs der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ließ mich von neuem empfinden, welch eine ſchwere Aufgabe es iſt, Unterſuchungen, durch die man die Wiſſenſchaft weiter bringen möchte, in compendiariſcher Kürze zuſammenzupreſſen mit bekannten und wenig beſtrittenen Lehren, die in einem Compendium nicht fehlen dürfen. Ich glaube kaum, daß man dem inneren Intereſſe deſſen, was man Neues und einer ſtrengen Prüfung Würdiges zu ſagen glaubt, mehr ſchaden kann. Und doch blieb mir kein anderes Verfahren übrig, wenn dieſes Lehrbuch ſeinen nächſten Zweck erreichen ſollte.

Da die compendiariſche Kürze alle polemiſche Umſtändlichkeit ausſchließt, ſo vertheidigt auch das Moralſyſtem, das man in dieſem Buche findet, ſich ſelbſt weniger, als es ſonſt wohl könnte, gegen den möglichen Vorwurf, daß es das Sittliche im Menſchen viel zu ſehr zur Sache des Herzens mache; der ſtrengen Vernunft, in der gewöhnlichen Bedeutung dieſes vieldeutig gewordenen Worts, viel zu wenig Genüge leiſte; und auch in moraliſcher Hinſicht unbedenklich von Grenzen des menſchlichen Wiſſens rede, wo man apodiktiſche Entſcheidungen erwartet. Aber welche Abſchweifungen

Digitized by Google

von dem ſchmalen Wege, der gerade zum Ziele führen ſoll, wären nöthig geworden, wenn ich auch nur die berühmt gewordene, durch Kant eingeführte Unterſcheidung formaler Moralprincipien von materialen beſonders hätte erörtern wollen! Glücklicherweiſe iſt über dieſen Punkt, wie über viele andere, die hier berührt werden mußten, in unſrer philoſophiſchen Litteratur das Für und Wider ſchon ſo oft verhandelt, daß dem Kenner der Wiſſenſchaft doch nicht viel Neues mehr darüber geſagt werden kann. Dem Zuhörer in einem akademiſchen Auditorium hat der Profeſſor, bekanntlich, gar vieles aus einander zu ſetzen, was das gelehrte Publicum nicht noch ein Mal zu vernehmen verlangt.

Vorzüglich möchte ich mich mit Kennern der Wiſſenſchaft ausführlicher beſprechen über das in dieſem Lehrbuch aufgeſtellte und durchgeführte Verhältniß des ſogenannten Naturrechts zu der allgemeinen Moral. Denn daß der ſeit Thomaſius in Deutſchland ſo beliebt gewordene und ſelbſt von eminenten Denkern in Schutz genommene Gegenſatz zwiſchen Naturrecht und Moral durchaus wieder vernichtet werden muß, wenn die Vernunft nicht länger mit ſich ſelbſt ſpielen ſoll, indem ſie in juriſtiſcher Hinſicht zuläſſig zu finden ſcheint, was ſie moraliſch verwirft und verbietet; darüber bin ich, nach langer Prüfung der ſtreitenden Argumente, völlig einverſtanden mit mehreren neueren Denkern, die den berühmten Zwangstheorien, nach denen man ein Recht haben ſoll, pflichtwidrig zu handeln, den Untergang bereiten. Aber daß das Recht (ius) überhaupt nichts weiter ſey, als das Rechte (rectum); daß man das ſogenannte Naturrecht, um es zu retten

Digitized by Google

ten, in eine Anwendung der allgemeinen Moral auf die bürgerliche Geſetzgebung, oder auch in eine juriſtiſch-politiſche Anthropologie verwandeln müſſe; gegen dieſe Meinung ſtreitet das Naturrecht, das man in dieſem Lehrbuche findet, durchaus. Es läuft alſo Gefahr, von allen Parteien angefochten und verworfen, oder wohl gar nicht einmal der Anfechtung würdig gefunden zu werden. Um nichts zu verſäumen, was Mißverſtändniſſen vorbeugen kann, verweiſe ich in dieſer Vorrede ausdrücklich auf den §. 30. der allgemein. prakt. Philoſophie, beſonders aber auf die §§. 27 — 33. der philoſ. Moral (Seite 140 ff. des Lehrbuchs). Denn von der in dieſen §§. enthaltenen Deduction der Tugend der Gerechtigkeit gehen die Grundſätze aus, die zur Einleitung in das Naturrecht weſentlich gehören, aber im Lehrbuche an der Stelle, wo das Naturrecht anfängt, nicht noch ein Mal niedergeſchrieben werden ſollten. Das Wort Naturrecht habe ich aus keinem andern Grunde beibehalten, als, weil es üblich iſt, den Theil der philoſophiſchen Rechtslehre ſo zu nennen, dem man als einem der wichtigſten Theile der Theorie der bürgerlichen Geſetzgebung eine beſondere Vorleſung auf unſern Univerſitäten zu widmen pflegt. Unterdeſſen bleibt dieſes Naturrecht ein abgeſondertes Capitel der philoſophiſchen Moral, aber ein Capitel, das eine ſolche Abſonderung füglich verträgt, weil die Lehre von der Gerechtigkeit in der Beziehung, in der ſie Naturrecht genannt wird, auch außer Verbindung mit der Lehre von den übrigen Tugenden verſtändlich gemacht und bündig durchgeführt werden kann. Wer es unpaſſend findet, daß ungeachtet einer ſolchen Erklärung des Naturrechts doch die philo-

ſophiſche Moral in dieſem Lehrbuche ſich nicht lieber allgemeine Moral nennt, um durch eine genauere Bezeichnung ſogleich anzudeuten, daß das Naturrecht kein Gegenſtück zu ihr ſeyn ſoll; nun, der gebe ihr dieſen veränderten Titel; vergeſſe aber nicht, daß die erſten Wahrheiten des Naturrechts auch in dieſer Moral vorkommen. Gegen die ſummariſch zuſammengepreßten Grundſätze des allgemeinen Staatsrechts, mit denen dieſes Naturrecht ſchließt, glaube ich um ſo weniger mißtrauiſch ſeyn zu dürfen, da ich noch in dieſem Augenblicke nichts Weſentliches an ihnen zu ändern wüßte, ob ſie gleich, freilich mit ſehr bedachtſamer Wahl der Worte, zu einer Zeit niedergeſchrieben wurden, da das gebeugte Deutſchland kaum anfing, zu hoffen, daß der Tag der Erlöſung ſich nahe.

Als eine Einleitung zu dieſem zweiten Theile des Lehrbuchs der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſind die Praktiſchen Aphorismen anzuſehen, die ich im Jahre 1808 dem Publicum vorlegte.

Wie weit ich durch fortgeſetzte Beſchäftigung mit dem unerſchöpflichen Thema der Philoſophie genöthigt werden möchte, einige Behauptungen zurückzunehmen, oder zu beſchränken, werden die philoſophiſchen Abhandlungen ausſagen, durch die ich, wenn auch erſt nach Jahren, in einer Form, die mir natürlicher iſt, als der Compendienſtyl, die Grundſätze, mit denen alle menſchliche Wahrheit ſteht und fällt, weiter auszuführen denke.

Auf zwei Vorwürfe, die dem erſten Theile dieſes Lehrbuchs von ſcharfſinnigen Männern gemacht ſind, darf ich hier vorläufig ein Paar Worte erwiedern.

Die

Digitized by Google

Die Metaphyſik, hat man geſagt, die ich lehre, ſei ja ein offenbarer Rückfall in den alten, durch Kant um allen Credit gebrachten Intellectualismus oder die Behauptung einer Realerkenntniß aus Begriffen. Aber von dem Augenblicke an, da mir klar geworden, daß Kant's blendendes Kategorienſyſtem, das auch mich ſo lange getäuſcht hat, nichts weiter als eine kühne Hypotheſe iſt, die durch conſequente Fortſetzung den Urcharakter der Vernunft im Menſchen vernichtet; ſeit dieſer Zeit ſehe ich außerhalb eines verbeſſerten Intellectualismus, der ein wahrer Rationalismus iſt, keine Rettung für die wiſſenſchaftliche Philoſophie, vorausgeſetzt, daß die wiſſenſchaftliche Philoſophie, als Product des Verſtandes, auf nichts Anderem ruhen will, als auf dem wahren Gehalte der Begriffe, durch die in das menſchliche Räſonniren Wahrheit kommt. Ueber die Wichtigkeit des Unterſchiedes zwiſchen Verſtand und Vernunft hat ſich der erſte Theil dieſes Lehrbuchs, wie ich glaube, beſtimmt genug erklärt. Will man aber, anſtatt auf dem logiſchen Wege Gründe zu Gründen zu ſuchen, bis der Urgrund alles Daſeyns und Denkens auch im Begriffe hervortritt, die Vernunft für etwas vom Verſtande ganz Verſchiedenes anſehen; das Gefühl des Ueberirdiſchen Vernunft nennen; und die Expoſition dieſes Gefühls als Metaphyſik geltend machen; dann geht, meines Bedünkens, der wahre Charakter der Metaphyſik, die doch abſolute Grundwiſſenſchaft ſeyn will, gänzlich verloren.

Die Religion, aber nicht die Metaphyſik, iſt, wie die Sittlichkeit, urſprünglich Sache des Herzens, obgleich durch dieſes wunderbare Vermögen ſittlicher und

jectiver Gehalt der Idee des Guten. Zuſammentreffen des Guten mit dem Göttlichen. §. 16. — Verhältniß der Sittlichkeit zur Religion. §. 17. — Beziehung der Idee des Guten auf das Gefühl der Uneigennützigkeit. §. 18. — Weitere Erläuterung dieſer Beziehung. §. 19. — Deduction des ſittlichen Gefühls überhaupt und ſeines Verhältniſſes zum objectiven Werthe nach der Idee des Guten. §. 20. — Beziehung der Idee des Guten auf das Intereſſe, das wir am Erfolge einer Handlung nehmen. §. 21. — Verhältniß der reinen Idee des Guten zu dem Glauben an die Realität einer idealen Weltordnung. §. 22. — Verwandtſchaft der Idee des Guten mit der Idee der Vollkommenheit. §. 23. — Verwandtſchaft des Guten mit dem Schönen. §. 24. — Verhältniß des Guten zu dem Nützlichen. §. 25. — Deduction der drei moraliſchen Cardinalbegriffe der Tugend, der Pflicht, und des Rechts. Analyſe des Begriffes der Tugend. §. 26. — Analyſe des Begriffes der Pflicht. §. 27. — Verhältniß der Tugendbegriffe zu den Pflichtbegriffen. §. 28. — Expoſition des höchſten Grundſatzes zur Beurtheilung der Pflichten. §. 29. — Analyſe des Rechtsbegriffs. §. 30. — Moraliſche Nebenbegriffe. Das Erlaubte. §. 31.

Zweite Abtheilung. Moraliſche Willenslehre.

Moraliſcher Begriff des Wollens überhaupt. §. 32. — Erſcheinung des uneigennützigen Verlangens im Gefühle der ſittlichen Liebe. §. 33. — Charakteriſtik der ſittlichen Liebe. §. 34. — Verhältniß der ſittlichen Liebe zum Mitgefühle. §. 35. — Verhältniß der ſittlichen Liebe zum Gefühle der inneren Ehre. §. 36. — Verhältniß der unwillkürlichen Herzensgüte zur willkürlichen §. 37. — Unbefangene Anſicht der ſittlichen Freiheit. §. 38. — Grenzen der ſittlichen Freiheit im Menſchen. §. 39. — Genauere Bezeichnung des Verhältniſſes der Freiheit zur Willkür. §. 40. — Uebereinſtimmung der Freiheit mit dem unwillkürlichen Wohlgefallen am Guten. §. 41. — Begriff des Gewiſſens. §. 42. — Uebereinſtimmung des ſittlichen Wollens mit dem natürlichen Streben nach Glückſeligkeit. §. 43. —

Fort=

Digitized by Google

Fortſetzung dieſer Unterſuchung. §. 44. — Genauere Unterſcheidung des wahren Begriffs der Glückſeligkeit von dem falſchen. §. 45. — Motiv der Selbſtzufriedenheit. §. 46. — Mißverhältniſſe zwiſchen Tugend und Lebensgenuß. §. 47. — Verdienſt und Schuld. §. 48. — Philoſophiſche Würdigung der Unſchuld. §. 49.

Schlußanmerkung zur allgemeinen praktiſchen Philoſophie. Ueber die Organiſation der moraliſchen Wiſſenſchaften. Seite 91.

II.

Philoſophiſche Moral.

(Seite 95—178.)

Vorerinnerung. Genauere Erklärung über den Begriff, Zweck und Umfang der philoſophiſchen Moral.

Verhältniß der philoſophiſchen Moral zu der populären. §. 1. — Verhältniß der Tugendlehre zur Pflichtenlehre. §. 2. — Unterſcheidung der geſunden Moral von der Caſuiſtik. §. 3. — Theile der philoſophiſchen Moral. §. 4.

Erſtes Capitel. Erläuterung des höchſten Grundſatzes der philoſophiſchen Moral.

Vereinigung des Verſtandes mit dem Gefühle in der moraliſchen Reflexion. §. 5. — Allgemeinheit der moraliſchen Grundſätze. §. 6. — Erſcheinung des höchſten moraliſchen Grundſatzes in der Formel der Perfectibilität. §. 7. — Formel des allgemeinen Beſten. §. 8. — Formel der Gegenſeitigkeit des Wollens. §. 9. — Formel der ſittlichen Liebe. §. 10. — Verhältniß der Allgemeinheit moraliſcher Grundſätze zur individuellen Sinnesart. §. 11. — Erklärung der Colliſion der Pflichten. §. 12.

Zweites Capitel. Von den Tugenden der Selbſtbildung.

Begriff der moraliſchen Selbſtbildung. §. 13. — Von der Selbſtbeherrſchung. §. 14. — Von der ſittlichen Beſonnenheit.

nenheit. §. 15. — Von der Tugend der Mäßigung. §. 16. — Von der Tugend des Muths. §. 17. — Von den Tugenden der Vorſicht und Umſicht. §. 18. — Von der Tugend der Verſtandesbildung. §. 19. — Vom ſittlichen Genuſſe der Güter des Lebens. §. 20. — Von der Pflicht der Selbſterhaltung. §. 21. — Philoſophiſche Anſicht des Selbſtmordes. §. 22. — Von der Tugend der Geduld. §. 23. — Von der Tugend der Thätigkeit. §. 24.

Drittes Capitel. Von den geſelligen Tugenden.

Moraliſche Anſicht der Geſelligkeit überhaupt. §. 25. — Verhältniß der geſelligen Tugenden unter Menſchen zu den Pflichten gegen die Thiere. §. 26. — Von der Gerechtigkeit. §. 27. — Verhältniß des Rechts zum Verdienſte. §. 28. — So genanntes inneres Recht. §. 29. — So genanntes äußeres Recht. §. 30. — Verhältniß des Rechts zur Gewalt. §. 31. — Verhältniß der Gerechtigkeit zur Billigkeit und Großmuth. §. 32. — Von der Pflicht, Unrecht zu dulden. §. 33. — Von der Wahrhaftigkeit. §. 34. — Von der Redlichkeit. §. 35. — Von der Verbindlichkeit erzwungener Verträge. §. 36. — Von den engeren geſelligen Verbindungen, der Freundſchaft u. ſ. w. §. 37. — Von der ſittlichen Verbindung der Geſchlechter. §. 38. — Moraliſcher Begriff der Ehe. §. 39. — Pflichten der Eltern gegen Kinder. §. 40. — Pflichten der Unterwürfigkeit. §. 41. — Von der Wohlthätigkeit. §. 42. — Von der ſittlichen Theilnahme. §. 43. — Von der Tugend des edeln Stolzes in geſelligen Verhältniſſen. §. 44.

Anhang. Von den religiöſen Tugenden. §. 45.

III.

Naturrecht.

(Seite 178 bis zu Ende des Buchs.)

Einleitung. Begriff, Umfang und Grenzen der Wiſſenſchaft des Naturrechts. (Genau zu vergleichen mit

Digitized by Google

mit §. 30. der allg. prakt. Phil. und mit §. §. 27—33. der phil. Moral).

Mancherlei Bedeutungen des Wortes Recht. §. 1. — Objectiver Gehalt des Rechtsbegriffs. §. 2. — Verſchiedene Anſichten der Wiſſenſchaft des Naturrechts. §. 3. — Verhältniß des Rechts zur Gerechtigkeit. §. 4. — Abſonderung des Naturrechts von den übrigen Capiteln der philoſophiſchen Moral. §. 5. — Natürlichſte Eintheilung der Wiſſenſchaft des Naturrechts. §. 6.

Erſte Abtheilung. Allgemeines Privatrecht.

I. Reines Vernunftrecht.

Unabhängigkeit des vernünftigen Daſeyns von fremder Willkür. §. 7. — Urſprüngliche Rechtmäßigkeit der Selbſtvertheidigung. §. 8. — Rechte auf etwas, an etwas, und gegen Andere. Unding des ſo genannten Nothrechts. §. 9. — Angeborne und erworbene, veräußerliche und unveräußerliche Rechte. §. 10. — Recht der urſprünglichen Gleichheit, und deſſen Beſchränkungen. §. 11. — Recht der freien Vervollkommnung. §. 12. — Recht der Gewiſſensfreiheit. §. 13. — Recht der Ehre. §. 14.

II. Allgemeines Menſchenrecht.

Verhältniß des allgemeinen Menſchenrechts zum reinen Vernunftrecht. Verbindung der phyſiſchen Perſönlichkeit mit der moraliſchen. §. 15. — Schranken des Rechts der phyſiſchen Perſönlichkeit. §. 16. — Recht des phyſiſchen Eigenthums. §. 17. — Unerworbenes und erworbenes phyſiſches Eigenthum. §. 18. — Begriff des rechtlichen Erwerbs phyſiſcher Güter. §. 19. — Beſchränkung des natürlichen Erwerbungsrechts. §. 20. — Von der Occupation. §. 21. — Problematiſcher Charakter alles erworbenen phyſiſchen Eigenthums nach Naturrechtsprincipien. §. 22. — Suspenſion und zufällige Erweiterung des phyſiſchen Eigenthums. §. 23. — Recht des phyſiſchen Beſitzes. §. 24. — Recht des phyſiſchen Gebrauchs. §. 25. — Verhältniß des ehrlichen Beſitzes und Gebrauchs zu der bürgerlichen Uſucapion und Präſcription. §. 26. — Recht auf Erſatz, als Folge der Erlöſchung des phyſiſchen Eigenthums durch die Schuld

eines

Digitized by Google

eines Andern. §. 27. — Teſtamentariſches Recht. §. 28. — Recht der Sicherung und der Privatſtrafe. §. 29. — Problematiſcher Charakter des natürlichen Rechts der Privatſtrafe. §. 30.

III. Allgemeines Geſellſchaftsrecht.

Von juridiſchen Geſellſchaftsverhältniſſen überhaupt. §. 31. — Verſchiedenheit dieſer Verhältniſſe. §. 32. — Natürliches Eherecht. §. 33. — Natürliches Elternrecht. §. 34. — Natürliches Vertragsrecht. §. 35. — Nullität gewiſſer Verträge nach Rechtsbegriffen im Allgemeinen. §. 36. — Nullität der erzwungenen Verträge nach Rechtsbegriffen. §. 37. — Ueber die betrügeriſchen und auf einem Irrthume beruhenden Verträge. §. 38. — Unterſcheidung der Perſonalverträge von Realverträgen. §. 39.

Zweite Abtheilung. Allgemeines Staatsrecht.

Idee und Zweck des Staats. §. 40. — Deduction des bürgerlichen Herrſcherrechts. §. 41. — Verhältniß des Herrſcherrechts zur freiwilligen Unterwerfung der Gehorchenden im Staate. §. 42. — Verhältniß der Staatsverfaſſungen zu den Principien des Naturrechts. §. 43. — Recht der Geſetzgebung im Staate. §. 44. — Verbindung des Rechts der Geſetzgebung mit dem Richteramte in der höchſten bürgerlichen Autorität. §. 45. — Verhältniß der Civilgeſetzgebung zu den Principien des natürlichen Privatrechts. §. 46. — Grundſätze der Criminalgeſetzgebung nach Rechtsbegriffen. §. 47. — Verhältniß der Zweckmäßigkeit der Strafen zu ihrer Rechtmäßigkeit. §. 48. — Verſchiedenheit der Strafen nach Rechtsbegriffen. §. 49. — Verhältniß der Verſchiedenheit der Strafen zur Verſchiedenheit der Verbrechen. §. 50. — Begnadigungsrecht. §. 51. — Die übrigen Hoheitsrechte. §. 52. — Uebergang des gewöhnlich ſo genannten allgemeinen Staatsrecht in das Völkerrecht. §. 53. — Recht Krieg zu führen und Frieden zu ſchließen. §. 54. — Eroberungsrecht. §. 55. — Friedliche Verhältniſſe der Staaten gegen einander. §. 56.

Lehrbuch

der

philoſophiſchen Wiſſenſchaften.

Zweiter Theil.

I.

Allgemeine praktiſche Philoſophie.

Digitized by Google

Allgemeine praktiſche Philoſophie.

Vorerinnerung.

Begriff der praktiſchen Philoſophie.

1. Praktiſch heißt die Philoſophie, wenn ſie zu ihrem Gegenſtande die menſchlichen Handlungen wählt, denen die Vernunft, es ſey nach welchem Princip es wolle, einen Werth oder Unwerth zuſpricht. Nun kann aber der Menſch nicht anders handeln, als, ſeiner Natur gemäß. Die praktiſche Philoſophie, als Wiſſenſchaft, ſchließt alſo auch Betrachtungen in ſich, die vorangehen müſſen, wenn wir verſtehen lernen wollen, wie denn der Menſch überhaupt ein praktiſches Weſen iſt, und wie er in den Schranken ſeines irdiſchen Daſeyns zu handeln vermag. Dieſe Betrachtungen treffen überall mit denen zuſammen, auf welche die ſo genannte theoretiſche Philoſophie ſich

Digitized by Google

gründet, wenn ſie unterſucht, wie der Menſch etwas zu erkennen vermag. Denn wenn auch nicht alle Handlung eigentliche Erkenntniß vorausſetzt, nach der ſie ſich richte, ſo bezieht ſich doch in der dynamiſchen Einheit des menſchlichen Daſeyns die Möglichkeit des Handelns überhaupt, des unwillkürlichen, wie des willkürlichen, auf die Summe von Vorſtellungen, die das Gemüth des handelnden Weſens in ſich ſchließt. Eine ſcharfe Linie zwiſchen dem, was ausſchließlich theoretiſche, und was praktiſche Philoſophie im weiteren Sinne heißen ſoll, wird ſich alſo nie ziehen laſſen. Darum nennt ſich die Philoſophie praktiſch im engern Sinne, wenn ſie entweder rathend, oder gebietend, in Grundſätzen ausſpricht, was zu thun, oder zu laſſen iſt, indem ſie die Möglichkeit des Thuns und Laſſens vorausſetzt.

Vergl. den erſten Theil dieſes Lehrbuchs der philoſ. Wiſſenſch. Einleit. §. 3.

2. Das Praktiſche im Menſchen heißt das Sittliche, ſofern es ſich auf die Idee des Guten bezieht, nach welcher der Werth, oder Unwerth, einer Handlung zu beurtheilen iſt. Die praktiſche Philoſophie nennt ſich alſo auch Moral oder Sittenlehre, wo ſie das Gute befiehlt, oder

oder zum Guten ermahnt und ermuntert. Aber von der Moral, die ſich auf das Moraliſiren oder Ermahnen und Gebieten nach irgend einem angenommenen Begriffe vom Guten beſchränkt, iſt noch weit bis zur Philoſophie. Denn Moraliſiren kann Jeder, wer nach Grundſätzen, die ihm die wahren zu ſeyn ſcheinen, ſeinem Begriffe vom Guten gemäß zu handeln anräth, oder gar gebietet. Durch verkehrtes, oft langweiliges, oft phantaſtiſches Moraliſiren iſt die Moral überhaupt bei kräftigen Naturen, die ſich ſelbſt zu helfen wiſſen, nicht ganz ohne Grund in übeln Ruf gekommen. Durch Moralphiloſophie, die das Moraliſiren der Kritik unterwirft, und die wahre Idee des Guten von den mancherlei falſchen, oft widerſinnigen, oder den Menſchen vor ſich ſelbſt entehrenden Begriffen unterſcheiden lehrt, die man ſich in den Schulen, oder Kirchen, oder im gemeinen Leben, vom Guten gemacht hat, ſoll die wahre Sittlichkeit im Menſchen wiſſenſchaftlich erkannt, und jede moraliſch gültige Vorſchrift zurückgeführt werden auf die letzten Kriterien des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum.

Begriff einer geſunden Volksmoral. Ihre doctrinale Abhängigkeit von der eigentlichen Philoſophie.

3. Es giebt alſo wohl eine Moral, aber keine Moralphiloſophie, die ſich auf die Beantwortung der großen Frage, warum in beſtimmten Fällen etwas zu thun, oder zu unterlaſſen iſt? nur oberflächlich einläßt, und ihre Vorſchriften nicht auf die letzten Gründe der moraliſchen Erkenntniſſe zurückführt. Anders, als aus den letzten Gründen der moraliſchen Erkenntniſſe läßt ſich auch nicht begreifen, ob irgend eine uneigennützige Tugend dem Menſchen vernünftigerweiſe geboten werden kann; ob die wahre Tugend ſich lehren und lernen läßt; ob ſie beſchränkt iſt auf die Geſetze der menſchlichen Geſelligkeit; ob ſie von der Religion abhängig, oder unabhängig iſt; und ob die wahre Moral überhaupt gebieten, oder nur rathen und ermahnen darf. Die Moralphiloſophie läutert den ſo oft verfälſchten Begriff der Weisheit, indem ſie zeigt, wie die Grundbegriffe der moraliſchen Erkenntniſſe, vom Verſtande richtig aufgefaßt, und conſequent angewandt, unter der Herrſchaft der Vernunft über die blinde Begierde in dem Ganzen eines menſchlichen Lebens ſich durch die That bewähren.

Uralte Erſcheinung der Moral als einer Klugheits- und Glückſeligkeitslehre. — Vorläufige Anſicht der ſittlichen Verhältniſſe in ihrer Beziehung auf die Religion. — Vorläufige Anzeige des

merk-

Digitized by Google

merkwürdigen Unterſchieds zwiſchen den Tugend- und Weisheitsſyſtemen der Alten und den Pflichtſyſtemen der neueren Sittenlehrer.

4. Daß es eine Herrſchaft der Vernunft über die blinde Begierde im Menſchen giebt, und daß alle menſchliche Sittlichkeit durch die Autorität der Vernunft entweder begründet wird, oder ſich doch auf dieſe Autorität bezieht, hat noch niemand geleugnet. Das Gute heißt in dieſer Hinſicht auch das Vernünftige d. i. den Geſetzen der Vernunft Gemäße. Nun iſt aber Vernunft im ganzen Sinne des Worts, wie die theoretiſche Philoſophie beweiſet, mehr als bloßer Verſtand. Verſtand nennen wir den Inbegriff der logiſchen Functionen der Denkkraft, oder das Vermögen der Begriffe, die ſich nach dem Princip der Uebereinſtimmung unter einander zu richtigen Urtheilen und Schlüſſen verbinden. Beſtände nun die wahrhaft ſittliche Herrſchaft der Vernunft über die blinde Begierde nur darin, daß der Menſch, als denkendes Weſen, fähig iſt, nach Grundſätzen, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt, zu handeln, ſo wäre das Gute, ſofern es von der Denkkraft abhängt, mit dem Verſtändigen Einerlei. Jede menſchliche Handlung müßte dann für gut erkannt werden, wenn ſie nur nach Grundſätzen, gleich-

viel nach welchen, erfolgt. Eine Unterſcheidung guter Grundſätze von ſchlechten höbe dann ſich ſelbſt auf. Aber dieſe Unterſcheidung guter Grundſätze von ſchlechten läßt ſich nicht nur der natürliche Menſchenverſtand nicht rauben; auch die Philoſophie darf ihn bei'm Anfange ihrer moraliſchen Unterſuchungen nicht aus dem Geſicht verlieren, weil ſie alle moraliſchen Urtheile zurückführen ſoll auf die letzten Gründe des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum (§. 2.); ſchlechte Grundſätze aber keine anderen ſind, als falſche im Gebiete der moraliſchen Forſchung.

Vergl. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs die beiden erſten Abtheilungen der Apodiktik.

5. Faſt eben ſo einſtimmig, wie der natürliche Menſchenverſtand, wenigſtens im Allgemeinen, den Antheil anerkennt, den die Vernunft an der wahren Sittlichkeit hat, bezieht man den Begriff des Sittlichen im Menſchen auf das Gefühl und auf die aus Gefühlen entſpringende Güte des Herzens. Indem nun die Moralphiloſophie unterſucht, was denn eigentlich Güte des Herzens iſt, und welchen Antheil das Gefühl an der wahren Sittlichkeit hat, bringt ſie den oft beſprochenen Unterſchied zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit auf's

Digitized by Google

auf's neue zur Sprache. Dieſen Unterſchied in moraliſcher Beziehung ſo genau, als möglich, zu bezeichnen, iſt um ſo nöthiger, weil die Geſchichte der Meinungen lehrt, daß über die höchſten Grundſätze, die für die guten gelten ſollen, unter den Philoſophen ſelbſt ſeit der Entſtehung der Moralphiloſophie geſtritten iſt, die Sittlichkeit im wirklichen Leben aber größten Theils dem Herzen angehört, das ſich um die Streitigkeiten der Philoſophen und um die höchſten Grundſätze wenig kümmert. Es wäre alſo wohl möglich, daß eine genaue Unterſuchung deſſen, was Güte des Herzens genannt werden darf, uns nöthigte, auch die gewöhnlichen Schulbegriffe über das urſprüngliche Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit einer ſtrengen Reviſion zu unterwerfen, weil man doch in den Schulen das Vermögen der Empfindungen und Gefühle überhaupt Sinnlichkeit zu nennen pflegt, das Sittliche aber dem Sinnlichen zuweilen contradictoriſch gegenüber ſtellt.

Vorläufige Erklärung der räthſelhaften Erſcheinung, daß, während über das wahre Princip der Sittenlehre unabläſſig disputirt worden, doch die Philoſophen, ſowohl unter ſich, als mit den meiſten übrigen gebildeten Menſchen, über das Sittliche, oder Unſittliche, in einzelnen Fällen meiſtens einverſtanden ſind.

6. Vernunft und Gefühl vereinigen ſich in dem ſittlichen Bewußtſeyn, das wir, zur Unterſcheidung von dem theoretiſchen oder ſpeculativen Bewußtſeyn, das Gewiſſen nennen. Die Moralphiloſophie iſt alſo Gewiſſenslehre. Aber auch in theoretiſcher Hinſicht beruhet das Bewußtſeyn auf der innigſten Vereinigung der Vernunft mit dem Vermögen der Gefühle. Was das Bewußtſeyn zum Gewiſſen macht, iſt von der einen Seite die moraliſche Idee, die dem denkenden Geiſte vorſchwebt, es ſey nun die Idee des Guten überhaupt, oder eine von den Ideen, nach denen wir zu erkennen ſtreben, was in beſtimmten Fällen Recht, oder Pflicht, iſt. Von der andern Seite unterſcheidet ſich das moraliſche Bewußtſeyn von dem theoretiſchen vorzüglich durch die Mitwirkung des Willens und überhaupt des ſogenannten Begehrungsvermögens, das man in den Schulen dem Erkenntniß- oder Vorſtellungsvermögen gegenüber ſtellt. Die Moralphiloſophie iſt alſo allerdings inſofern Willenslehre, als ſie dem Willen, der als ſubjectives Princip der Möglichkeit ſittlicher Handlungen vorausgeſetzt wird, eine Regel vorſchreibt, der er mit Freiheit ſich unterwerfen ſoll, damit das Gewiſſen ſich ſelbſt als ein gutes erkenne. Aber die allgemeine Willenslehre umfaßt mehr Unterſuchungen, als die Moralphiloſo-

phie

phie in ſich aufnehmen kann, ſelbſt wenn ſie ſich bis zur praktiſchen Philoſophie im ausgedehnteren Sinne (§. 1.) erweitert. Denn was das Begehrungsvermögen überhaupt, und was beſonders der eigentliche Wille im Menſchen iſt; in welchem Sinne der Wille frei genannt werden darf; und wie Freiheit des Willens beſtehen kann mit dem Geſetze der Nothwendigkeit in der Natur; dieß zu erklären, ſo weit es ſich erklären läßt, bedarf es pſychologiſcher, transcendentaler und metaphyſiſcher Forſchungen, deren Reſultate von der praktiſchen Philoſophie vorausgeſetzt und aufgenommen werden müſſen.

Vergl. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs die Apodiktik §. 36. – 39.; und die Metaphyſik §. 56. und 57.

7. Werfen wir nun die doctrinale Frage auf: wie die praktiſche Philoſophie als Moralphiloſophie (§. 2.) begründet werden, und womit ſie anfangen ſoll? ſo iſt erſtens klar, daß ſie nicht auf irgend eine angenommene Theorie der Seelenkräfte, alſo auch nicht auf den Gegenſatz zwiſchen einem Vorſtellungs- oder Erkenntnißvermögen und einem Begehrungsvermögen, gegründet werden darf, weil das Sittliche, als ſolches, im Gebiete einer Theorie der Seelenkräfte nicht liegt. Eben ſo wenig

nig darf die Moralphiloſophie, zweitens, mit einem höchſten Grundſatze anfangen, der aller ſittlichen Geſetzgebung zum Grunde liegen ſoll; denn es fragt ſich noch, ob es überall einen ſolchen höchſten Grundſatz giebt. Wollten wir die Wahrheit eines höchſten Grundſatzes, der in ſittlicher Hinſicht für den höchſten gelten ſoll, etwa dadurch beweiſen, daß wir durch Beiſpiele zeigten, wie nach einem ſolchen Grundſatze dasjenige als gut und recht erſcheint, was man ſchon im gemeinen Leben dafür erkennt, ſo würden wir uns nicht nur in einem Zirkel bewegen, der gar nichts beweiſet; wir würden ſogar, anſtatt der letzten Gründe des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum, die Urtheile des gemeinen Lebens, deren Wahrheit, oder Unwahrheit, durch die Philoſophie erſt geprüft werden ſoll, als blinde Zeugen für eine unerwieſene Behauptung aufſtellen. Eben ſo weit würden wir uns von der Idee der Philoſophie, die keinem Vorurtheile weicht, entfernen, wenn wir ohne vorläufige Erörterung der moraliſchen Elementarbegriffe vom Begriffe der Pflicht ausgehen wollten; denn es leuchtet keinesweges aus dieſem Begriffe ſelbſt ein, daß er für den höchſten aller moraliſchen Begriffe gelten müſſe, ſo lange noch zweifelhaft bleibt, ob er auch die Begriffe von Tugend und Recht in ſich ſchließt.

Wird

Wird der **Kantiſchen** Moralphiloſophie mit Recht der Vorwurf gemacht, daß ſie dem Menſchen einen höchſten Grundſatz in das Gewiſſen **hineinſchiebe**, und, anſtatt dieſen Grundſatz zu beweiſen, ſich nur in einem Zirkel von angenommenen Vorausſetzungen bewege?

8. Bei der Nachfrage nach einem höchſten Grundſatze der Sittenlehre dürfen wir nicht die logiſche Wahrheit vergeſſen, daß alle Grundſätze, als ſolche, logiſche Producte des Verſtandes, und nur inſofern **Wahrheiten** ſind, als die **Begriffe**, auf denen ſie ruhen, nicht zu den erdichteten gehören. Die praktiſche Philoſophie darf alſo nicht eher Grundſätze des Thuns und Laſſens aufſtellen, bis ſie die moraliſchen Elementarbegriffe, die jenen Grundſätzen ſelbſt zum Grunde liegen, aufgefunden und durch verſtändige Erklärung gegen Mißdeutungen geſichert hat. Dann muß ſie zeigen, wie ſich im menſchlichen Gemüthe die Kraft, die wir den **Willen** nennen, auf die moraliſchen Elementarbegriffe, als leitende Vorſtellungen, beziehen kann und wirklich bezieht. Gelingt es, nach dieſen Unterſuchungen auszumitteln, welche Grundſätze in ſittlicher Hinſicht die höchſten genannt werden dürfen, ſo iſt der Grund zum Gebäude einer ſpeciellen Sittenlehre philoſophiſch gelegt. Die Theorie dieſer Grundlegung der Sittenlehre mag dann **allgemeine**

ne praktiſche Philoſophie genannt werden. Der ſpeciellen Tugend- und Pflichtenlehre mag der Nahme Moral im engeren Sinne zugetheilt bleiben. Durch die allgemeine praktiſche Philoſophie muß denn auch vorläufig unterſucht werden, ſo weit es ohne genauere Kenntniß der Tugend der Gerechtigkeit möglich iſt, ob der philoſophiſchen Rechtslehre oder dem ſogenannten Naturrechte ein beſonderer Platz in der Reihe der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gebührt, und welches dieſer Platz iſt.

Erſte Abtheilung.

Moraliſche Ideenlehre.

9. Wer die Frage: was denn eigentlich das Sittliche im Menſchen iſt? philoſophiſch, alſo mit beſtändiger Beziehung auf die letzten Gründe des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum, beantworten will, der kann nicht umhin, ſogleich im erſten Augenblicke der freien Reflexion die objective Seite der Sittlichkeit von der ſubjectiven zu unterſcheiden. Denn mit dem Gegenſatze des

Objec-

Objectiven und Subjectiven in einem Bewußtſeyn fängt, wie die theoretiſche Philoſophie beweiſet, alle philoſophiſche Unterſcheidung an. Nun wird die ſubjective Seite der Sittlichkeit erkannt, wenn wir uns bewußt werden, wie der Seelenzuſtand, den wir den ſittlichen nennen, in unſrer Individualität von uns ſelbſt ausgeht, indem wir etwas entweder unwillkürlich begehren, oder verabſcheuen, oder es mit Freiheit wollen. Die objective Seite der Sittlichkeit wird erkannt, wenn wir uns bewußt werden, wie das unwillkürliche Begehren und Verabſcheuen ſowohl, als das freie Wollen, abhängig iſt von Vorſtellungen, die ſich auf etwas Wirkliches außer uns beziehen. Die praktiſche Philoſophie überläßt der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre, zu unterſuchen, ob und in wie fern die Unterſcheidung der Vorſtellungen von ihren Objecten ein wirkliches Daſeyn der Objecte außer uns beweiſet. Wo die praktiſchen Zuſtände im menſchlichen Bewußtſeyn anfangen, da findet ſich der Menſch ſchon in einer Außenwelt, auf die er wirken kann, und die auf ihn wirkt. Aber gleichgültig kann ihm doch auch in praktiſcher Hinſicht nicht ſeyn, woher die Vorſtellungen ſtammen, durch die er ſich ſeiner Sittlichkeit bewußt wird; ob ſie Erzeugniſſe der Eindrücke ſind, die das Gemüth durch die Sinne empfing; oder ob die

die Vernunft ſelbſt, durch ihre höheren Functionen (vergl. die Apodiktik), das Sittliche als etwas Ueberſinnliches zum Bewußtſeyn bringt; oder ob gar nur die Gewohnheit bewirkt, daß der freie Wille ſich nach gewiſſen ſubjectiven Anſichten richtet, die dann die Stelle empiriſcher, oder rationaler Erkenntniſſe verträten. Die Meinung, die man von der objectiven Gültigkeit der moraliſchen Vorſtellungen hat, iſt von keinem geringen Einfluſſe auf die Kraft, mit der dieſe Vorſtellungen das Gemüth ergreifen.

Subjectivitäts-Moral der griechiſchen Sophiſten. — Unverkennbarer Einfluß der Gewohnheit und der herrſchenden Meinung auf die moraliſchen Urtheile. — Erſte Anzeige des Gegenſatzes zwiſchen einer empiriſchen Moral und einer rationalen.

10. Während die Vorſtellungen, die ſich der Menſch von ſittlichen Verhältniſſen macht, unendlich verſchieden ſeyn können, bleibt die ſubjective Grundlage (§. 9.) der Sittlichkeit im Ganzen, was ſie von Natur iſt. Auch läßt ſich durch Aufklärung der ſubjectiven Seite der Sittlichkeit nicht ſowohl überhaupt erkennen, was zu thun iſt, als, wie dasjenige, was überhaupt zu thun iſt, in beſtimmten Verhältniſſen der menſchlichen Natur gemäß, gethan werden ſoll und kann. Mit

der

der Aufklärung des Objectiven in der Sittlichkeit fängt alſo die praktiſche Philoſophie inſofern an, als ſie Moralphiloſophie iſt (§. 2.). Daß der Menſch, wie jedes lebende Weſen, von Natur nach einer Art des Daſeyns ſtrebt, die dem allgemeinen Typus der Gattung angemeſſen iſt, zu der er gehört; daß er als empfindendes Weſen nach angenehmen Empfindungen ſtrebt, und die unangenehmen flieht; daß er als denkendes Weſen mit einer gewiſſen Freiheit handeln kann, oder handeln zu können glaubt; dieß ſind pſychologiſche Facta, die wir hier vorläufig als allgemein bekannt vorausſetzen dürfen. Aber welches die Ideen ſind, nach denen die natürlichen Triebe und die freien Beſtrebungen ſich richten, wenn der Menſch als ſittliches Weſen, den letzten Gründen des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum gemäß, mit ſich ſelbſt übereinſtimmen will; ob es Ideen im höheren Sinne des Worts, das heißt, reine Vernunftvorſtellungen ſind, durch die ſich das Endliche und Relative in unſerm Daſeyn auf das Unendliche und Abſolute bezieht; oder ob es empiriſche Begriffe ſind, gegründet auf die Wahrnehmung deſſen, was in die Sinne fällt; und ob dieſe Ideen unbedingte Unterwerfung verlangen, oder ob ſie nur anrathen, nach Belieben das Eine vor dem Andern zu wählen;

len; dieß ſind die Fragen, mit deren Beantwortung die Syſteme der Moralphiloſophie ſtehen und fallen.

Vorläufige Bemerkungen über die Grundtriebe der menſchlichen Natur. — Vieldeutigkeit des Worts Idee nach der älteren und neueren Terminologie der Schulen. Vergl. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs die zweite Abtheilung der Apodiktik.

11. Ehe wir von moraliſchen Ideen im höheren, eigentlich metaphyſiſchen, Sinne reden dürfen, müſſen wir das Unbezweifelbare in den moraliſchen Begriffen zu entdecken ſuchen, die der Verſtand verbindet, wo ein moraliſches Urtheil gefället werden ſoll. Eine Menge ſolcher Begriffe kommen uns ſogleich entgegen. So viele Tugenden, ſo viele Pflichten, ſo viele Rechte, ſo viele Güter des Lebens ſich denken laſſen, ſo mancherlei moraliſche Begriffe giebt es, die wieder von den allgemeineren Begriffen umfaßt werden, die wir Tugend überhaupt, Pflicht überhaupt, Recht überhaupt, und das Gute überhaupt nennen. Wollen wir uns mit einer bloßen Aufzählung dieſer Begriffe begnügen, ſo entſteht nicht nur kein Syſtem der Moralphiloſophie; wir begreifen dann nicht einmal, wie ein moraliſches Weſen, nach ſo verſchiedenen Begriffen handelnd,

mit

Digitized by Google

mit ſich ſelbſt übereinſtimmen ſoll. Wir fragen alſo: ob unter der Menge von moraliſchen Begriffen nicht einer der höchſte, und welcher dieſer höchſte iſt?

Aeltere Subordination des Begriffes der Pflicht unter den Begriff der Tugend. — Kantiſche Subordination des Begriffes der Tugend unter den Begriff der Pflicht. — Neuere Unterſuchungen über das Verhältniß der Pflichten zu den Rechten. — Vernachläſſigung des Begriffes vom Guten überhaupt in den meiſten neueren Schulen.

12. Der Begriff des Guten überhaupt iſt der einzige Begriff, der Alles umfaßt, was ein moraliſches Intereſſe für uns haben kann. Auf ihn beziehen ſich nicht nur alle Urtheile über Weisheit und Tugend, Pflicht und Recht, und über menſchliche Vollkommenheit überhaupt; ſondern wir erheben uns noch durch den vollen Gehalt dieſes Begriffes über die engen Schranken des menſchlichen Thuns und Laſſens, indem wir unſer endliches Daſeyn an die Idee des Unendlichen anknüpfen, das als das Urprincip aller Geſetzgebung im Weltall, und folglich auch als der letzte Grund aller moraliſchen Geſetze, gedacht werden muß. Gut im weiteſten Sinne des Worts iſt Alles, was ſeinem Zwecke entſpricht. Gut im

engern und eigentlich moraliſchen Sinne iſt, was dem Zwecke des Daſeyns eines vernünftigen Weſens entſpricht. Gut, in dieſem Sinne, heißt eine Geſinnung und Handlung, wenn ſie mit den Grundſätzen übereinſtimmt, nach denen ein vernünftiges Weſen den wahren Zweck ſeines Daſeyns erreichen kann. Die Sittenlehre, als Wiſſenſchaft des Guten, ſetzt alſo voraus, daß der menſchliche Verſtand den wahren Zweck des menſchlichen Daſeyns auf irgend eine Art unbezweifelbar erkennen könne. Auf eine ſolche Erkenntniß würden wir, nach den Reſultaten der Metaphyſik, gänzlich Verzicht thun müſſen, wenn wir, um zu finden, was wir uns als den Zweck unſers Daſeyns denken ſollen, den Plan des Weltalls und die Geſetze der ewigen Ordnung durchſchauen müßten, die alles einzelne und gemeinſame Daſeyn umfaſſen. Aber wenn wir denn auch eine moraliſch hinreichende Kenntniß vom Zwecke unſers Daſeyns aus uns ſelbſt ſchöpfen können, ohne metaphyſiſche Erforſchung der Geſetze des Weltalls, ſo bleibt doch gewiß, daß auch die Geſetze der wahren Sittlichkeit gedacht werden müſſen als metaphyſiſch gegründet in den Urverhältniſſen einer vernünftigen Individualität zum Weltall und folglich zu dem Unendlichen und Ewigen, das von der Vernunft immer vorausgeſetzt wird, damit

irgend

irgend ein endliches Daſeyn als möglich gedacht werde.

Kritik der Kantiſchen Lehre, daß nichts ſchlechthin gut genannt werden dürfe, außer ein guter Wille.

13. In uns ſelbſt erkennen wir den Zweck unſers Daſeyns ſubjectiv, auch wenn wir nie objectiv erforſchen, ob ein höchſter Geiſt, der die Welt regiert, durch unſer Daſeyn einen Zweck außer uns im All der Dinge erreichen wollte, oder, mit andern Worten, ob es eine metaphyſiſche Beſtimmung des Menſchen giebt. Denn dadurch kündigt ſich die Vernunft in uns zuerſt und unmittelbar als praktiſche Vernunft an, daß wir als handelnde Weſen uns nur dann vernünftig finden können, wenn wir mit Beſonnenheit ein Ziel erreichen wollen, das unſrer ganzen Natur gemäß iſt; und dieſes Ziel iſt der ſubjective Zweck unſers Daſeyns. Dieß iſt der urſprüngliche Sinn der Grundregel aller Sittlichkeit: Handle vernünftig, d. h. überlaß dich nicht blindlings und animaliſch der Natur und dem Schickſale; blicke in dich ſelbſt und in das Verhältniß deines ſubjectiven Daſeyns zu dem, was außer dir iſt, um auf dem Wege des Lebens irgendwo anzukommen, wo du ankommen willſt, weil du es ſo für

gut findeſt. Der Begriff eines Zwecks in dieſem Sinne iſt die beſtimmte Vorſtellung, der ein denkendes Weſen gemäß handeln will. Dieſe Vorſtellung iſt inſofern willkürlich, als das denkende Weſen nicht durch ſeine ganze Natur unwiderſtehlich genöthigt wird, nach einem gewiſſen Ziele zu ſtreben. Da kann man, wäre es auch nur um des Verſuches willen, einen beſondern und beliebigen Zweck erreichen wollen, um ihn zu erreichen. Aber jeder auf dieſe Art willkürlich geſetzte Zweck iſt ein thörichter. Die Vernunft erkennt nur diejenigen Zwecke für vernünftig an, die, wie alle vernünftigen Vorſtellungen, einen Charakter der inneren Nothwendigket haben. Dieſen Charakter der inneren Nothwendigkeit vernünftiger Zwecke findet die Vernunft in der Natur des handelnden Weſens. Sie verwirft jede Vorſtellung, nach welcher ein Weſen, das mit Freiheit handeln kann, den Geſetzen entgegen handeln will, die zu den Bedingungen der Möglichkeit ſeines ſubjectiven Daſeyns gehören. So verwandelt ſich die Grundregel aller Sittlichkeit: Handle vernünftig, in eine andere Regel, die im Allgemeinen lautet: Handle natürlich. Aber weder die eine, noch die andere dieſer Regeln iſt hinreichend, das Gute vom Böſen zu unterſcheiden; und die zweite beſonders bedarf der ſorgfältigſten

Aus-

Auslegung, um nicht eine Regel der Unſittlichkeit zu werden.

Vorläufige Erinnerung an die verwandten Moralprincipien des Stoicismus und des Cynismus.

14. Der Zweck unſers Daſeyns wird alſo ſubjectiv (§. 13.) erkannt in der vereinigten Summe der Beſtrebungen oder Triebe, im weiteſten Sinne des Worts, die in der ganzen Natur unſers Daſeyns ſo gegründet ſind, daß das handelnde Weſen ſich ſelbſt müßte aufheben wollen, wenn es ihnen überhaupt entgegen handeln wollte. Nun kann zwar kein handelndes Weſen ſich ſelbſt ganz aufheben; aber es kann unter den mannigfaltigen und verſchiedenartigen Beſtrebungen, die in dem Ganzen ſeiner Natur gegründet ſind, einige vorherrſchen, oder allein herrſchen laſſen; es kann eben dadurch mit ſich ſelbſt in Streit gerathen, oder mit ſich ſelbſt übereinſtimmen. So wie nun die Vernunft theoretiſch dahin ſtrebt, den Widerſtreit der Vorſtellungen aufzuheben, indem ſie das Uebereinſtimmende unter ihnen hervorhebt in der Einheit des Denkens, ſo beſtimmt ſie praktiſch das handelnde Weſen zur Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt. Das Gute überhaupt würde alſo nicht das Vernünftige ſeyn

 (vergl.

(vergl. §. 4.), wenn es einen Streit des Menſchen mit ſich ſelbſt zuließe. Daher ſteht jedes Geſetz der wahren Sittlichkeit unter der Regel: Handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt; und ſofern die Uebereinſtimmung des handelnden Weſens mit ſich ſelbſt in klaren Begriffen auf Grundſätze zurückgeführt werden kann, läßt ſich dieſe Regel auch logiſch ausdrücken: Handle conſequent. Aber von der Conſequenz allein, nach irgend einem beliebigen Grundſatze, bis zur wahren Sittlichkeit iſt noch ſehr weit.

Ueber die falſche Deutung des Kantiſchen Sittengeſetzes, als ob es nur ein Geſetz der Conſequenz wäre.

15. Die moraliſche Ideenlehre, die vom Begriffe des Guten ausgeht, bezieht ſich alſo durchgängig auf die moraliſche Willenslehre, durch welche das Subjective in der Sittlichkeit (§. 9. 10.) und folglich das ganze Begehrungsvermögen erläutert wird. Denn anders, als aus der vereinigten Summe der Beſtrebungen oder Triebe, die in der ganzen Natur unſers Daſeyns gegründet ſind (§. 14.), läßt ſich der Zweck dieſes Daſeyns nicht moraliſch erkennen, und folglich der unbeſtimmte objective Begriff des Guten (§. 12.) nicht in einen beſtimmten verwandeln, der

im

Digitized by Google

im wirklichen Leben eine ſubjective Anwendung findet. Deſſen ungeachtet kann und muß die moraliſche Ideenlehre der moraliſchen Willenslehre wiſſenſchaftlich vorangehen (§. 10.), um den objectiven Begriff des Guten zuerſt in der Allgemeinheit aufzuſtellen, durch welche die Allgemeingültigkeit moraliſcher Grundſätze geſichert wird. Dieſe Allgemeingültigkeit ſetzt alſo allerdings einen allgemeinen ſubjectiven Typus der Gattung voraus, zu der das handelnde Weſen gehört. Aber ſie ſetzt in dieſem Typus auch unerlaßlich die Vernunft als dasjenige voraus, was die Sittlichkeit möglich macht; denn gut im moraliſchen Sinne iſt, was dem Zwecke des Daseyns eines vernünftigen Weſens entſpricht (§. 12.). Durch Erläuterung deſſen, was eigentlich Vernunft im Menſchen iſt, muß alſo der Begriff des Guten weiter entwickelt werden. Hier nimmt die praktiſche Philoſophie den Faden auf, wo die theoretiſche ihn fallen ließ. Wäre die Vernunft, im ganzen Sinne des Worts, nur Verſtand oder das Vermögen der Begriffe und Urtheile, die ſich zu Schlüſſen verbinden, ſo würde das Höchſte in der menſchlichen Natur dieſes ſeyn, daß der Menſch räſonniren kann; und der Antheil, den die Vernunft an der Sittlichkeit hat, könnte nur darin beſtehen, daß man conſequent handelte nach Grund-

ſätzen, einer gewiſſen phyſiſchen Harmonie der Triebe gemäß. Aber die theoretiſche Philoſophie beweiſet, daß die Vernunft durch ihre höheren Functionen, indem ſie den denkenden Geiſt über die Sinnlichkeit erhebt, unmittelbar das Ueberſinnliche und Ueberirdiſche erkennt, ſo weit es ſelbſt ſich ihr unmittelbar kund thut oder offenbart. (S. die Apodiktik und Metaphyſik.) Im Gefühle eines höheren, d. h. über die phyſiſchen Triebe, die ſämmtlich auf Erhaltung und Genuß des Lebens gerichtet ſind, erhabenen Daſeyns erkennt der Menſch ſeine Würde; und auf dem Gefühle dieſer Würde ruhet ſubjectiv alle Sittlichkeit. Und ſo, wie die Erkenntniß des Ueberſinnlichen damit anfängt, daß die Vernunft unmittelbar an ſich ſelbſt glaubt (S. die Apodiktik), ſo fängt die wahre Sittlichkeit im Menſchen damit an, daß man nicht anders handeln will, als dem unwiderlegbaren Bewußtſeyn und Gefühle der Würde der menſchlichen Natur gemäß. Nur das iſt gut, was dieſer Würde gemäß iſt.

Verhältniß des Begriffs von der Würde der menſchlichen Natur zu den Lehren des Platonismus und Stoicismus.

16. Und hier ſehen wir den allgemeinen Begriff des Guten, der auf den untern Stufen

ſeiner

ſeiner Anwendbarkeit als ein empiriſcher, nur ſub-jectiv begründeter Begriff erſcheint, als eine ob-jective Idee im höheren Sinne, d. h. als einen der metaphyſiſchen Urbegriffe hervortreten, die un-mittelbar aus der Vernunft abſtammen, und zuerſt als dunkle Vorſtellungen entſtehen, wenn die Vernunft durch ihre höheren Functionen, im Be-wußtſeyn der Beziehung alles Endlichen auf das Unendliche, den innern Sinn afficirt. (S. die Apodiktik.) Indem wir uns unbedingt ent-ſchließen, nicht anders handeln zu wollen, als der Würde der menſchlichen Natur gemäß, es folge daraus in dieſem irdiſchen Leben für uns, was da wolle, erheben wir uns nicht nur lo-giſch über die Sinnlichkeit; wir erkennen dann nicht nur unbedingt an, daß wir mehr ſind, als räſonnirende Thiere; wir treten dann auch durch eignes Wollen in eine mehr als phyſiſche Weltordnung ein, die ſich, wenn auch mehr in dunkler Ahndung, als in klaren Begriffen, dem reinen, über die Sinnlichkeit erhabenen Bewußtſeyn offenbart. Das Gute erkennen wir dann als dasjenige an, was der überir-diſchen, d. h. mehr, als phyſiſchen Weltord-nung gemäß iſt. Durch vollkommene Re-ligion, d. h. durch feſten Glauben an ein geiſti-ges Urweſen, das frei und wiſſentlich nach Ge-

ſetzen,

ſetzen, die ſich im Gefühle des Ueberirdiſchen dem reinen Bewußtſeyn offenbaren, die Welt regiert, wird deßwegen die Sittlichkeit im Menſchen unerſchütterlich. Aber auch die unvollkommene Religion, d. h. der Glaube an etwas Göttliches, das man zwar nicht Gott zu nennen wagt, aber doch für ein überirdiſches Princip des Daſeyns im reinen Bewußtſeyn anerkennt, iſt hinreichend, die Sittlichkeit ſo zu begründen, daß ſie nicht leicht erſchüttert werden kann; denn das Gute iſt mit dem Göttlichen in einem und demſelben Bewußtſeyn des Ueberirdiſchen in ſofern identiſch, als Sittlichkeit und Religion in der Idee einer überirdiſchen Weltordnung zuſammentreffen.

Erinnerung an das Θεῖον im Sinne der Alten.

17. Nach der objectiven Idee des Guten (§. 16.) ſcheint alſo die Sittlichkeit überhaupt von der Religion auf eine ſolche Art abhängig zu ſeyn, als ob jene überall nicht ohne dieſe entſtehen und beſtehen könnte. Aber ſo nahe verwandt auch die Sittlichkeit mit der Religion iſt, wie ſelbſt das Wort Religio ausſagt; und ſo nothwendig für die allgemeine praktiſche Philoſophie iſt, dieſe Verwandtſchaft durch die moraliſche Ideenlehre aufzuklären; ſo beſteht doch die Sittlichkeit in ſo fern

ganz

ganz und gar für ſich und unabhängig von der Religion, als ein Gefühl der Würde der menſchlichen Natur (§. 15.) auch ohne religiöſe Betrachtung unmittelbar dem menſchlichen Herzen angehört (vergl. §. 5.). Dieſes wunderſame Gefühl, gegen deſſen mächtige Kraft der räſonnirende Egoismus ſelbſt den Atheismus vergebens zu Hülfe ruft, kann in ſeiner ganzen Stärke wirken, ohne von irgend einem Gedanken an eine überirdiſche Weltordnung begleitet zu ſeyn. Aber die Art, wie es wirkt, beweiſet durch die That, daß es eine Würde des Menſchen giebt, die eine überirdiſche Weltordnung vorausſetzt. Denn, vom Gefühle dieſer Würde ergriffen, opfert der Menſch lieber ſein Glück und ſelbſt ſein Leben auf, ehe er ſich vor ſich ſelbſt entehrt. Er glaubt aber, ſich vor ſich ſelbſt zu entehren, wenn er ſich nicht als ein Weſen höherer Art, nicht nur über die Thierheit, ſondern über ſein ganzes phyſiſches Daſeyn dadurch erhebt, daß ſogar der ſtärkſte aller phyſiſchen Triebe, der Trieb der Selbſterhaltung, ihn nicht abhalten kann, auch ohne alle Rückſicht auf ein künftiges Leben, ſein eigenes Daſeyn ganz aus dem Geſichte zu verlieren, um zu leben und zu ſterben für andere Sterbliche und für die bloße Idee einer guten Sache. Da nun nichts Zweckloſes für vernünftig gelten kann (§. 13.), warum ſoll

denn

Digitized by Google

denn nicht Jeder, wer ſich aufopfert, ohne in dieſem, oder in einem künftigen Leben einen Lohn zu bezwecken, von den wahrhaft Vernünftigen für den größten Thoren erklärt werden? Was wir als den Triumph der Sittlichkeit ehren, wäre, philoſophiſch betrachtet, wahre Verrücktheit, wenn die Vernunft nicht Geſetze einer Weltordnung anerkennte, die, über die irdiſche oder phyſiſche erhaben, auch ohne religiöſen Glauben dem menſchlichen Herzen im Gefühle der Würde des menſchlichen Daſeyns ſich kund thut.

Conſequenz der ſpäteren cyrenaiſchen Glückſeligkeitslehrer, die ſich nicht ſcheueten, öffentlich zu lehren, daß jede Aufopferung, die keinen Lohn bezweckt, widerſinnig ſey, weil jede vernünftige Handlung, als Mittel, den eigenen Lebensgenuß zum Zwecke habe.

18. Das Geſetz der höheren oder überirdiſchen Weltordnung, auf das ſich die objective Idee des Guten bezieht (§. 15.), wird im ſittlichen Bewußtſeyn erkannt als ein Geſetz der Uneigennützigkeit. Wie und wie weit es dem Menſchen möglich iſt, uneigennützig zu ſeyn, muß die moraliſche Willenslehre zeigen. Uneigennützigkeit, ſo weit ſie möglich iſt, wird überall, wo wir die Stimme des menſchlichen Herzens vernehmen,

für

Digitized by Google

für die unerlaßliche Grundlage einer guten Geſinnung anerkannt. Nach den Geſetzen des phyſiſchen Daſeyns iſt aber Uneigennützigkeit ſchlechterdings unmöglich, weil alle unſre phyſiſchen Triebe ſich vereinigen in dem Streben nach Erhaltung und Genuß unſres Daſeyns (vergl. §. 15.). Soll alſo Uneigennützigkeit im Menſchen möglich ſeyn, ſo muß ſie gegründet ſeyn in den höheren Anlagen, durch welche der Menſch einer anderen, mehr als phyſiſchen Welt angehört. Was nun dieß für eine Welt ſeyn mag, kümmert uns in moraliſcher Hinſicht nur ſo weit, als wir an eine höhere Weltordnung überhaupt glauben müſſen, um das Gefühl der Würde unſrer Natur (§. 17.) vor der Vernunft zu rechtfertigen. Gut und Uneigennützig ſind aber darum noch keine Wechſelbegriffe; denn daraus, daß jede gute Geſinnung uneigennützig iſt, folgt noch nicht, daß jede uneigennützige Geſinnung gut ſey. Das Gute iſt nicht zu trennen von dem Vernünftigen (§. 10.). Eine verkehrte, den Geſetzen der Vernunft nicht gehorchende Uneigennützigkeit iſt aber gar wohl denkbar.

Vorläufige Bemerkungen über die Art von Herzensgüte, die keine Vernunft annehmen will.

19. Wer nichts weiter will, als, das Leben genießen, und folglich um jeden Preis ſein eignes Daſeyn erhalten, weil es die erſte Bedingung der Möglichkeit des Lebensgenuſſes iſt, der erhebt ſich nicht über den phyſiſchen Zweck ſeines Daſeyns, auch wenn er den Lebensgenuß, nach dem er ſtrebt, noch ſo ſehr verfeinert und vergeiſtigt. Denn alles Streben nach Selbſterhaltung und Lebensgenuß iſt das Werk der Natur, die dem Thiere Triebe, die daßelbe Ziel haben, ſo gut zutheilte, als dem Menſchen. Mag alſo immerhin das Thier unfähig der Genüſſe ſeyn, zu deren Möglichkeit Mitwirkung der Vernunft gehört; das Streben nach Genuß überhaupt bleibt immer animaliſch, wenn es nicht verbunden iſt mit höheren und uneigennützigen Beſtrebungen, die auf das Gute gerichtet ſind, das in ſich ſelbſt einen Werth hat. Daß es einen edlen Lebensgenuß giebt, und daß Verachtung des Genuſſes überhaupt nur einem Schwärmer in den Sinn kommen kann, werden die folgenden Unterſuchungen lehren. Aber das Streben nach Genuß hat, als ſolches, mit den höheren Beſtrebungen, die auf das Gute gerichtet ſind, urſprünglich nichts gemein. Ohne zu begreifen, was das für ein höherer Zweck des Daſeyns iſt, deſſen wir uns durch das Gefühl der Uneigennützigkeit bewußt

werden,

werden, ordnen wir als ſittliche Weſen den Genuß den uneigennützigen Beſtrebungen unter. Daß der Menſch das **kann**, und daß er als ſittliches Weſen es **will**, darin beſteht ſeine Würde (§. 15.). Wer es **nicht** will; wer **nur** angenehm leben will, und folglich, um ſein Leben, als erſte Bedingung der Möglichkeit des Lebensgenuſſes, zu erhalten, ſich **Alles** erlaubt, der iſt, wie ein großer Denker es ausdrückt, **Staub unter unſern Füßen.**

Weſentliche Differenz des Stoicismus und des Epikureismus. — Uebergang beider Syſteme in einander durch künſtliche Selbſttäuſchung. — Wahrer Sinn des ſtoiſchen Nefas, animam praeferre pudori, et propter vitam vivendi perdere cauſſas.

20. So erſcheint die objective **Idee** des Guten (§. 16.) in unzertrennlicher Verbindung mit dem **Gefühle**, das man deßwegen das **moraliſche** nennt. Die Philoſophie lehrt uns, das Gute für dasjenige erkennen, was der mehr als phyſiſchen Weltordnung gemäß iſt (§. 16.). Wo es aber auf **Anwendung** der Idee des Guten ankommt, da muß immer zuerſt das Gefühl gefragt werden. Ja, dieſes Gefühl würde ſowohl zuletzt, als zuerſt, befragt werden müſſen, und alle

Moral entbehrlich machen, wenn es nicht durch Vermiſchung mit andern Gefühlen trügeriſch würde, und wenn eine blinde Sittlichkeit überhaupt die wahre ſeyn könnte (§. 13.). Aber die Vernunft, die ohne vorhergegangenes Räſonniren unmittelbar durch ihre höheren Functionen (§. 15.) das moraliſche Gefühl möglich macht, wirkt auch als Verſtand in der Erhebung der menſchlichen Natur über die Thierheit. Das Gute erſcheint als das Verſtändige, wo der Menſch, um nach der objectiven Idee des Guten mit ſich ſelbſt übereinzuſtimmen, der Einſicht bedarf, ohne welche die beſte Abſicht ihr Ziel verfehlt. Der ſubjective Werth einer Handlung beruhet ganz und gar auf der guten Abſicht, deren Grundlage immer das moraliſche Gefühl iſt. Objectiven Werth aber hat die Handlung nur da, wo ſie wirklich der Idee einer moraliſchen Weltordnung entſpricht; und darüber entſcheidet der Verſtand in ſofern, als ſich aus der vereinigten Summe der Beſtrebungen, durch die ſich das Menſchliche im höheren Sinne von dem Thieriſchen ſcheidet, und noch mehr aus dem Verhältniſſe dieſer Beſtrebungen zu der Welt, in der wir leben, erkennen läßt, wie wir als moraliſche Weſen mit uns ſelbſt übereinſtimmen, und wie die gute Abſicht ihr Ziel erreichen kann.

Höchſt

Digitized by Google

Höchſt wichtiger Einfluß dieſes Verhältniſſes der moraliſchen Abſicht zur Einſicht auf die Criminaljuſtiz, wo die Frage entſteht, ob derjenige als ein Verbrecher im moraliſchen Sinne beſtraft werden kann, der in der Meinung, etwas Gutes zu thun, eine Handlung beging, die das Geſetz für ſträflich erklärt.

21. Der objectiven Idee des Guten gemäß kann auch nur diejenige Abſicht (§. 20.) für gut erkannt werden, bei welcher uns nicht gleichgültig iſt, ob das Gute, das wir bewirken wollen, auch außer uns wirklich wird. Dann das Geſetz der Uneigennützigkeit (§. 18.) reißt uns aus uns ſelbſt heraus. Daher in edlen Gemüthern die moraliſche Freude über das Gelingen des Guten außer uns, es ſey durch uns ſelbſt bewirkt, oder durch Andere. Daher auch der moraliſche Schmerz über fehlgeſchlagene Erwartungen, die Idee des Guten in der Außenwelt realiſirt zu ſehen, und über vereitelte edle Plane. Gleichgültigkeit gegen den Erfolg unſrer Beſtrebungen, das Gute außer uns zu bewirken, wenn wir nur uns ſelbſt das Zeugniß geben können, das Unſrige gethan zu haben, iſt moraliſch umſchleierter Egoismus. Den moraliſchen Schmerz ſoll die Vernunft, wie jedes Gefühl, das den Willen lähmen kann, beherrſchen; aber ihn völlig un-

Digitized by Google

terdrücken, heißt, das Gefühl abſtumpfen, ohne welches der Menſch der moraliſchen Ideen nicht fähig iſt (§. 20.). Daher giebt es auch Verhältniſſe des Lebens, in denen nur der ſich glücklich fühlen kann, wer ſich nicht ſchämt, auf Koſten des edleren Theils ſeiner Natur glücklich zu ſeyn.

Kritik der ſtoiſchen Apathie.

22. Durchaus problematiſch für den menſchlichen Verſtand bleibt die objective Idee des Guten im Verhältniſſe des moraliſchen Gefühls zu dem religiöſen Glauben (§. 16.). Denn wenn ein abſolut guter Welturheber und Weltregierer die Ordnung der Dinge im Ganzen geſtiftet hat, ſo iſt auch im Ganzen Alles gut, was iſt, d. h. Alles, was iſt, iſt der Idee einer beſten Welt gemäß. Und doch müſſen wir annehmen, daß im Einzelnen auch außer uns, nicht nur in uns, vieles nicht iſt, wie es nach der Idee des Guten ſeyn ſoll, weil ſonſt das Beſtreben, etwas daran zu beſſern, als widerſinnig abgewieſen werden müßte. Diejenige Weltordnung, die wir die moraliſche nennen (§. 16.), ſteht alſo idealiſch der realen entgegen, die wir wirklich als außer uns vorhanden

erkennen.

Digitized by Google

erkennen. In dieſer Hinſicht iſt das Gute immer das Ideale, da es in der Erhebung der Vernunft über die ſinnliche Wahrnehmung nur durch Vorſtellungen erkennbar wird, denen nichts in dem für uns empiriſch erkennbaren Theile der wirklichen Welt völlig entſpricht. Wie nun aber die wirkliche Welt im Ganzen unter allen möglichen Welten die beſte ſeyn, und wie deſſen ungeachtet im Einzelnen die ewige Weltordnung von den moraliſch freien Weſen nach einer idealen Weltanſicht verbeſſert werden kann, faßt kein Verſtand des Menſchen. Darum findet ſich der Menſch als moraliſches Weſen ſchwankend zwiſchen zwei Welten. Er muß glauben an die höhere Weltordnung, die ſich ihm mit der Idee des Guten durch das moraliſche Gefühl offenbart. Aber warum wir unſre wirkliche Weltkenntniß der idealen Weltanſicht unterordnen ſollen, und wie es überhaupt im All der Dinge eine zwiefache, in ſich ſelbſt heterogene Weltordnung geben kann, dieß iſt das Geheimniß der Sittlichkeit; und dieſes Dunkel iſt heilig. Von dem idealen Standpunkte der Sittlichkeit erſcheint uns der Lauf der Dinge, wohin wir nur blicken, als ein endloſer Kampf eines guten Princips mit einem böſen. Aber die wunderbare Stimme in unſerm höheren Bewußtſeyn verlangt, daß wir unbedingt die Par-

tei des guten Princips nehmen ſollen; und gerade in dieſem Bewußtſeyn vereinigt ſich das wahrhaft religiöſe Gefühl mit dem moraliſchen.

Merkwürdige Gründung der Moral des Zoroaſter auf die metaphyſiſche Lehre von einem Kampfe des guten Weltprincips mit dem böſen.

23. Nach dieſer Erläuterung der Idee des Guten bleibt noch übrig, zu beſtimmen, wie weit das Gute einerlei iſt mit dem Vollkommenen, dem Schönen und dem Nützlichen. Von dem Vollkommenen in moraliſcher Hinſicht ſey in Beziehung auf das Empiriſch-Wirkliche und das Ideale (§. 22.) zuerſt die Rede. Beide Begriffe, der Begriff des Guten überhaupt und der Begriff des Vollkommenen überhaupt, begegnen einander ſogleich in dem gemeinſchaftlichen Merkmale eines Zwecks (§. 12.). Denn vollkommen im weiteſten Sinne des Worts iſt, was ſeiner Beſtimmung, d. h. dem Zwecke ſeines Daſeyns völlig oder in jeder Hinſicht entſpricht. Könnte nun der Menſch als moraliſches Weſen ſich ſelbſt vollkommen finden, ſo müßte die ideale Beſtimmung, deren er ſich bewußt iſt (§. 22.), zuſammenfallen mit der Kenntniß ſeines ganzen Daſeyns; er müßte finden, daß er, ſo wie er iſt, ganz das iſt, was er ſeyn ſoll. Aber das Sittliche in

uns

Digitized by Google

uns iſt nicht zu trennen von einem Conflicte der natürlichen Triebe (§. 18.) mit der ſittlichen Idealität (§. 20.), und von Beſtrebungen, ein Ziel zu erreichen, das immer vor uns liegt (§. 19.). Ein endliches Weſen iſt alſo nur inſofern gut, als es beſſer oder, was daßelbe ſagt, im moraliſchen Sinne vollkommener zu werden ſtrebt. Die Sittlichkeit endlicher Weſen fällt alſo mit ihrer Unvollkommenheit zuſammen. Gleichwohl iſt ebendeßwegen das Gute als Ziel der ſittlichen Beſtrebungen das Vollkommene, nehmlich in demjenigen Sinne, der der Idee einer moraliſchen Weltordnung entſpricht. Dieſes Gute iſt das ſuperlative, das Beſte, das Gute, das nichts zu wünſchen übrig läßt. Die Gradation vom Guten zum Beſſern und vom Beſſern zum Beſten erhält nur dadurch einen Sinn, daß ſie den Unterſchied bezeichnet zwiſchen dem, was in einiger Hinſicht, und dem, was in jeder Hinſicht gut iſt. Und hier trifft die moraliſche Idealität wieder mit der religiöſen zuſammen. Alle Vollkommenheit des Endlichen iſt nur relativ. Das Abſolut-Vollkommene iſt das Göttliche (§. 16.); und nur dieſes iſt das Unbedingt-Ehrwürdige und zugleich in jeder Hinſicht das Höchſte, der Urgrund der moraliſchen Weltordnung, erhaben über alle Ab-

hängigkeit ſeines Daſeyns von einem andern Daſeyn. Jeder Fortſchritt endlicher Weſen in der Sittlichkeit iſt Annäherung zur Göttlichkeit. Aber vollkommen werden in dem abſoluten Sinne, wie das Göttliche vollkommen iſt, kann ein endliches Weſen vernünftigerweiſe nicht einmal wollen. Die allgemeine Formel: Strebe nach Vollkommenheit, iſt von dem Princip der wahren Sittlichkeit nicht zu trennen; aber aus dieſer allgemeinen Formel läßt ſich auf keine Art erkennen, was denn der Menſch zu thun hat, um vollkommner zu werden; denn was die wahre ſittliche Vollkommenheit der menſchlichen Natur von der eingebildeten und zugleich von der äſthetiſchen und jeder andern Art von relativer Vollkommenheit unterſcheidet, wird immer ſchon als bekannt vorausgeſetzt, wo die Maxime, nach Vollkommenheit zu ſtreben, eine Anwendung finden ſoll. Auch der allgemeine Typus der menſchlichen Natur reicht nicht hin, die unbeſtimmte Vollkommenheitsmaxime anwendbar zu machen; denn es iſt unmöglich, daß jedes menſchliche Individuum Alles, was ſich als menſchliche Vollkommenheit denken läßt, nach einem allgemeinen Canon in gleichen Verhältniſſen, wie jedes andere Individuum, in ſich hervorzubringen ſtrebe, wenn es anders nicht ſeine Individualität zerſtören und wider-

widerſinnig ſich ſelbſt in ein perſonificirtes Abſtractum verwandeln will.

Vergl. über den Begriff der Vollkommenheit die Religionsphiloſophie im erſten Theile dieſes Lehrbuchs. — Kritik des Vollkommenheitsprincips der Wolfiſchen Moral.

24. Auf eine andere Art, als die Idee des Guten mit der Idee des Vollkommenen zuſammenfällt (§. 23.), vereinigt ſie ſich mit der Idee des Schönen. Schön iſt, was unmittelbar durch ſich ſelbſt, ohne beſondere Rückſicht auf wiſſenſchaftliches, oder praktiſches, oder religiöſes Intereſſe, den denkenden Geiſt erfreuet, wenn er im Gefühle eines freien Lebensgenuſſes, aber doch getreu der Natur und den Geſetzen ſeines eigenen Daſeyns, ſich über die animaliſchen Bedürfniſſe erhebt. Die Deduction dieſer Erklärung des Schönen gehört der Aeſthetik an. Die Verwandtſchaft des Schönen mit dem Guten muß aber von Jedem anerkannt werden, wer nicht leugnet, daß das Schöne, wie das Gute, nur von einem denkenden Weſen, und zwar nur in Verhältniſſen empfunden und erkannt werden kann, wo das denkende Weſen nicht bloß räſonnirend, ſondern auch unmittelbar durch die höheren Functionen der Denkkraft (vergl. §. 4 u. 15.),

Digitized by Google

ſein Daſeyn über die Grenzen der Thierheit er-
weitert. Noch mehr fällt die Verwandtſchaft des
Schönen mit dem Guten in's Auge, wenn man
die äſthetiſche Liberalität mit der moraliſchen
Uneigennützigkeit (§. 18.) vergleicht, und weiter
bemerkt, wie das wahre Gefühl des Schönen
durch ſeine Uebereinſtimmung mit der Natur und
mit den Geſetzen unſers geiſtigen Daſeyns ſich
von dem falſchen oder ſchlechten Geſchmacke
unterſcheidet. Daraus erklärt ſich, wie in der
Sprache der ſtrengen Stoiker das Gute vorzugs-
weiſe das Schöne (το καλὸν) genannt werden,
und wie ein neuerer Moraliſt durch eine äſthetiſche
Anſicht beſtimmt werden konnte, dem Gefühle der
moraliſchen Billigung und Mißbilligung, ſofern es
den Grundſätzen vorangeht und ihnen ſelbſt zum
Grunde liegt, den Nahmen ſittlicher Ge-
ſchmack zu geben. Deſſen ungeachtet unterſchei-
det ſich das Schöne von dem Guten überhaupt
ſchon dadurch, daß es zunächſt und unmittelbar
immer nur als Gegenſtand des Genuſſes in
Betracht kommt, der Genuß aber, als ſolcher,
gar keinen moraliſchen Werth hat (§. 19.). Fer-
ner liegt in der Idee des Guten die ideale Nö-
thigung, die ſich als Pflicht dem Bewußtſeyn
kund thut, und von dem freien Willen nicht ſelten
auch Aufopferung des Genuſſes und ſelbſt des Le-

bens

bens verlangt. Dieſes Bewußtſeyn ſtrenger Pflicht ſchlägt aber alle äſthetiſche Freiheit des Lebensgenuſſes nieder. Im harten Kampfe des freien Willens mit widerſtrebenden natürlichen Trieben iſt der menſchliche Geiſt ohne Empfänglichkeit für das Schöne. Wer die ernſte Geſinnung, die, den Genuß aufopfernd, der ſtrengen Pflicht ſich unterwirft, eine ſchöne Geſinnung nennt, verwechſelt urſprünglich verſchiedene Begriffe. Um ſo ſorgfältiger aber muß die eigentliche Moral (§. 8.) die urſprüngliche Verwandtſchaft des Guten und Schönen weiter verfolgen, um zu zeigen, wie die moraliſche Bildung die äſthetiſche in ſich aufnimmt, und in welchem Sinne es eine Schönheit der Seele giebt, die, von der erworbenen Tugend verſchieden, einen unbezweifelbaren moraliſchen Werth hat.

Erinnerung an die Moral Shaftesbury's und Hutcheſon's.

25. In allen Verhältniſſen, wo die Idee des Guten mit der Idee des Schönen zuſammenfällt (§. 24.), unterſcheidet ſich das Gute von dem Nützlichen. Denn ſo wie das Schöne, ohne alle Rückſicht auf einen Zweck, dem es dienen könnte, unmittelbar durch ſich ſelbſt gefällt,

ſo

Digitized by Google

ſo trägt das Gute unmittelbar ſeinen Werth in ſich ſelbſt. Nützlich aber nennen wir, was als Mittel zur Erreichung vernünftiger Zwecke dient und nur in Beziehung auf etwas einen Werth hat. Wer ſich nun erlaubt, Alles, was Tugend heißen ſoll, nur als Mittel zur Erreichung eines verſtändigen Lebensgenuſſes zu denken (§. 19.), in deſſen Augen iſt die Idee des Guten überhaupt ein Hirngeſpinnſt, ſofern mit dem Worte Gut etwas Anderes, als das Nützliche, bezeichnet werden ſoll. Dürfen wir uns aber dieſe Vorſtellungsart nicht erlauben, ohne in unſerm ſittlichen Bewußtſeyn auf das Gefühl der inneren Würde Verzicht zu thun, ohne welches die Sittlichkeit ſich ſelbſt aufhebt (§. 17.), ſo iſt der Begriff des wahrhaft Nützlichen dem Begriffe des Guten unterzuordnen. Nützlich im moraliſchen Sinne heißt dann Alles, was als Mittel dient, oder dienen kann, die Idee des Guten zu realiſiren. Das Nützliche heißt in dieſer Beziehung zuweilen auch gut, aber nur uneigentlich. Nützlich im moraliſchen Sinne ſind auch lebloſe Gegenſtände. Nützlich iſt zuweilen dem Einen, was dem Andern in denſelben Verhältniſſen ſchädlich iſt; denn nicht überall dient zur Erreichung deſſelben vernünftigen Zwecks daſſelbe Mittel. Was aber gut iſt in gewiſſen Verhältniſſen, das iſt es in denſelben Ver-

hältniſſen

hältniſſen immer und überall. Gut im moraliſchen Sinne kann auch nur ein Weſen ſeyn, das der Idee des Guten fähig iſt. Wer ein ſolches Weſen nur als ein nützliches behandelt, entweihet in ſich ſelbſt die Idee des Guten, und thut Verzicht auf ſeine eigene Würde. Aber Alles, was als nützlich in Beziehung auf den moraliſchen Zweck unſers Daſeyns angeſehen werden kann, nennen wir nach einem andern Sprachgebrauche nicht unſchicklich die Güter des Lebens.

Fortgeſetzte Parallele des Stoicismus und Epikureismus. S. die Anmerk. zu §. 19.

26. Aus der reinen, über allen irdiſchen Gewinn erhabenen, urſprünglich objectiven (§. 16.) Idee des Guten entſpringen die drei moraliſchen Cardinalbegriffe, der Tugend, der Pflicht, und des Rechts. Sie dürfen Cardinalbegriffe genannt werden, weil ſie gleichſam die Angeln (cardines) ſind, um welche alle moraliſche Reflexion ſich bewegt. Das wahre Verhältniß dieſer drei Begriffe zu einander aufzuklären, gehen wir am natürlichſten vom Begriffe der Tugend aus; denn in dem ſubjectiven Gehalte dieſes Begriffs vereinigt ſich das Objective, das in den Ideen der Pflicht und des Rechts liegt. Welche Bedeu-

tung

tung man auch ſonſt mit dem Worte Tugend verbinde, das der Pedantismus und der gemeine Sprachgebrauch ſo oft entweihet haben; hier bedeute es uns im Allgemeinen einen gewiſſen ehr- und liebenswürdigen, der Idee des Guten angemeſſenen Zuſtand eines ſittlichen Individuums. Tugend im idealen Sinne iſt ſittliche Vollkommenheit. Aber die Idee der Vollkommenheit in dieſem Sinne zerſtört, wie wir geſehen haben (§. 23.), im Conflicte mit den Schranken der Individualität und mit der Unvollkommenheit überhaupt, die eine Bedingung der Möglichkeit des Strebens nach Vervollkommnung iſt, ſich ſelbſt, ſobald ſie in einem wirklichen individuellen Leben realiſirt werden ſoll. Tugend in demjenigen Sinne, der im wirklichen individuellen Leben realiſirt erſcheinen kann, beruhet alſo nur auf einem Streben nach einer ſolchen Annäherung zur ſittlichen Vollkommenheit, wie ſie mit einer wirklichen Individualität vereinbar iſt. Dieſes Streben läßt ſich aber auch als ein unwillkürliches denken, ſofern es unmittelbar von dem Herzen ausgeht (vergl. §. 5 u. 15.), deſſen Gefühle von ſelbſt mit der Idee des Guten übereinſtimmen. Daraus erklärt ſich ſchon vorläufig, wie Unſchuld und unerworbene Herzensgüte einen innern Werth haben können, deſſen

Ver-

Verhältniß zur eigentlichen Tugend die Moral (§. 8.) weiter verfolgen muß. Durch die Fortſetzung dieſer Unterſuchungen, die der Moral vorbehalten bleibt, wird erklärt, warum eigentliche Tugend mehr iſt, als Unſchuld und unerworbene Herzensgüte; warum ſie als ein beharrlicher Zuſtand gedacht werden muß, der ſich ſeiner ganzen innern Begründung nach von gutmüthigen Aufwallungen unterſcheidet; warum die eigentliche Tugend vorzüglich begründet wird durch Feſtigkeit im freien Wollen, dem Anfange der Bildung eines Charakters.

Aelteſte Bedeutung des Wortes Tugend als einer praktiſchen Tüchtigkeit. — Aelteſte Bedeutung der Wörter Ἀρετή und Virtus. — Erinnerung an die Streitfrage der Alten: ob die Tugend gelehrt und gelernt werden könne?

27. Von der richtigen Erklärung des Verhältniſſes der Tugend (§. 26.) zur Pflicht hängt großen Theils die ſyſtematiſche Wahrheit einer vernünftigen, nicht auf angenommene Satzungen gegründeten Sittenlehre ab (vergl. §. 3.). Die Idee der Pflicht entſpringt aus der Idee des Guten mit dem Bewußtſeyn einer idealen inneren Nöthigung, welcher der freie Wille die unwillkürlichen Neigungen, Triebe, und Aufwallungen unter=

unterwerfen ſoll. Eine ſolche Unterwerfung kann aber nicht Statt finden, wo die unwillkürlichen Neigungen, Triebe und Aufwallungen von ſelbſt mit der Idee des Guten übereinſtimmen in der unerworbenen Herzensgüte (§. 26.). Die Idee der Pflicht tritt alſo nur da im Bewußtſeyn hervor, wo das ſittliche Individuum mit ſich ſelbſt im Streite iſt, d. h. wo im Conflicte der natürlichen Triebe mit der Idee des Guten der freie Wille den Ausſchlag geben ſoll. Nun ſchließt aber alles ſittliche Wollen ein Streben nach Uebereinſtimmung des ſittlichen Weſens mit ſich ſelbſt in ſich (§. 14.). Je mehr ſich eine Individualität der idealen Tugend oder ſittlichen Vollkommenheit (§. 23. 26.) nähert, deſto mehr wird ſie alſo auch in ſich ſelbſt durch freies Wollen bewirkt haben, daß der Conflict der natürlichen Triebe mit der Idee des Guten verſchwinde. Eine Sittenlehre, die nur das für gut erkennt, was der Idee der Pflicht gemäß durch den freien Willen im Augenblicke des wirklichen Handelns geleiſtet wird, widerſpricht alſo ſich ſelbſt. Indem ſie verlangt, daß der Menſch Pflichten üben ſolle, um Pflichten zu üben, muthet ſie ihm nicht nur zu, ſich in einem ewigen Kreiſe zu drehen, ſondern ſogar ſich ſelbſt entgegen zu arbeiten, damit das ſubjective Ziel der ſittlichen Be-

ſtrebun-

ſtrebungen, die Uebereinſtimmung des Individuums mit ſich ſelbſt, erreicht und zugleich nicht erreicht werde. Aber je ſchwerer der Streit des Menſchen mit ſich ſelbſt iſt, deſto edler erſcheint er in der ſittlichen Unterwerfung der widerſtrebenden Neigung; deſto achtungswürdiger wird die Tugend, indem die Neigung der ſtrengen Pflicht gehorcht. Dieſer Gehorſam, den die eigentliche Tugend in ſich ſchließt, konnte denn auch einige neuere Moraliſten verleiten, die Tugend in jeder Hinſicht als etwas Befohlnes darzuſtellen, oder gar theologiſch alle Sittlichkeit zurückzuführen auf Gehorſam gegen den Willen Gottes.

Iſt der Kantiſche Begriff der Pflicht wirklich ſo zu verſtehen, als ſolle das ſittliche Individuum nur inſofern für gut anerkannt werden, als es nach Grundſätzen Pflichten übt? — Kritik des Moralprincips des Cruſius.

28. Aber ſo gewiß der Begriff der Pflicht nicht die Wurzel aller moraliſchen Begriffe iſt, ſo leuchtet doch ein, daß die allgemeine Tugendlehre eine Pflichtenlehre in ſich ſchließt; denn die Uebereinſtimmung einer menſchlichen Geſinnung mit der Idee des Guten bleibt in ihren innern Verhältniſſen eine und dieſelbe, ſie mag aus unwillkürlicher Neigung, oder aus überlegter Entſchlie-

ſchließung entſpringen; die Lehren der Moral folgen alſo auch einem und demſelben Princip, ſie mögen ausſagen, welchen Neigungen das ſittliche Individuum ſich willig überlaſſen, welche es ſogar abſichtlich in ſich nähren und ſtärken, oder, welche es, der Idee des Guten gemäß, bekämpfen und unterdrücken ſoll; und am Ende läßt ſich in der eigentlichen Moral alles Gute gewiſſermaßen als das Pflichtmäßige darſtellen, ſofern die Moral lehrt, was gethan und unterlaſſen werden ſoll. Aber das pflichtmäßige Thun und Laſſen iſt zuweilen auch nur Mittel, eine Geſinnung hervorzubringen, die als Neigung wirken ſoll. So findet z. B. eine Pflicht der Dankbarkeit nur inſofern Statt, als wir willkürlich der Idee der Dankbarkeit gemäß handeln können, auch wenn wir uns nicht dankbar fühlen; aber die Dankbarkeit ſelbſt gehört dem Herzen an; und wer ſich zwingen muß, zu handeln, als ob er dankbar wäre, bringt die wahre Tugend der Dankbarkeit nur ſo weit in ſich hervor, als es ihm gelingt, nach Ideen ſein Gefühl umzuſtimmen. Eine verkehrte Moral iſt alſo diejenige, die, wie Kant ſelbſt es einmal treffend ausdrückt, den ganzen Weg des Lebens mit Pflichten wie mit Fußangeln belegt, als ob man bei Allem, was man thut und läßt, wiſſentlich und abſichtlich nach

Grund-

Digitized by Google

Grundſätzen nur dahin ſtreben müſſe, Pflichten zu erfüllen. Je mehr ſich ein Individuum der ſittlichen Vollkommenheit nähert (§. 26.), deſto mehr bauet es auf dem Fundamente der unerworbenen Herzensgüte nach ſolchen Grundſätzen fort, daß ihm auch die erworbene Tugend zur Herzensgüte werde, der es dann, auch ohne immer auf Grundſätze zu reflectiren, gemäß handeln kann, wie es athmet und lebt.

29. Aus der Analyſe der Idee des Guten gehen, wie ſich gezeigt hat, mehrere Grundſätze hervor, nach denen ſich mit mehr oder weniger Sicherheit beurtheilen läßt, was in einem gegebenen Falle Pflicht ſeyn kann. Dahin gehören der Grundſatz der Vernünftigkeit überhaupt (§. 13.); der Grundſatz der Natürlichkeit (§. 13.); der Grundſatz der Conſequenz (§. 14.); der Grundſatz der Vervollkommnung (§. 23.). Aber jeder dieſer Grundſätze erhält nur dadurch ein Kriterium zur Unterſcheidung des Guten von dem Böſen, daß die Begriffe, aus denen der ſyſtematiſirende Verſtand ſolche Grundſätze gebildet hat, mit dem Gefühle zuſammentreffen, das durch eine höhere, nicht logiſche Function der Vernunft dem innern Sinne eingedrückt iſt, der in dieſer Beziehung das menſch-

liche Herz heißt (§. 5. 15. 17. 20.). Abgeſehen von dieſem Gefühle, ſind alle Pflichtgebote und Tugendmaximen unſichere Formeln, denen eben ſo leicht ein falſcher Sinn, als ein wahrer, untergelegt werden kann. Denn die reine Idee des Guten (§. 16.) ſelbſt erhält erſt durch das Gefühl einen beſtimmten Gehalt. Was dem Gefühle des Uebertierischen und wahrhaft Menſchlichen in uns gemäß iſt, das denken wir uns als unſre wahre Beſtimmung (§. 12.); das iſt das wahrhaft Sittliche in uns, das wir philoſophiſch nicht anders begreifen können, als, wenn wir es zurückführen auf das Geſetz einer überirdiſchen Weltordnung, die übrigens für den Verſtand ein Räthſel iſt und bleibt (§. 16. 19.). Soll daher irgend ein Grundſatz der Tugend- und Pflichtenlehre für den höchſten gelten, ſo kann es kein anderer ſeyn, als dieſer:

Handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt in der reinſten Harmonie der Beſtrebungen, durch die ſich das eigentlich Menſchliche in dir von dem Thieriſchen ſcheidet.

Sittlichkeit im Menſchen iſt alſo nichts anderes, als die reinſte Humanität. Eine reine Vernunftmoral, die von Gefühlen überhaupt nichts wiſſen, oder die Gefühle, die für moraliſch gelten

Digitized by Google

ten ſollen, aus dem Bewußtſeyn eines höchſten Grundſatzes ableiten will, der, als ſolcher, doch immer nur ein Product des Verſtandes iſt, zerſtört ihr eigenes Werk, indem ſie dem Verſtande zutheilt, was ſie doch aus den höheren Functionen der Vernunft ableiten möchte. Mit der Analyſe jener Beſtrebungen, durch die ſich das eigentlich Menſchliche von dem Thieriſchen ſcheidet, fängt der zweite Theil der allgemeinen praktiſchen Philoſophie an.

Kritik des Kantiſchen Moralprincips und der in der Kantiſchen Schule angenommenen Unterſcheidung formaler Moralprincipien von ſogenannten materialen.

30. Der dritte der moraliſchen Cardinalbegriffe (§. 26.), der Begriff des Rechts, im wohl verſtandenen Sinne des Worts, läßt ſich eben ſo wenig aus dem Begriffe der Tugend, als aus dem Begriffe der Pflicht, ableiten. Er entſpringt, wie die Begriffe von Tugend und Pflicht, unmittelbar aus der Idee des Guten überhaupt. Denn eben ſo, wie das ſittliche Individuum ſich der Pflicht bewußt wird als einer inneren Nöthigung, die der Idee einer überirdiſchen Weltordnung gemäß iſt (§. 27.), erkennt es in demſelben Bewußtſeyn ſein Recht als einen, der Idee einer

Digitized by Google

überirdiſchen Weltordnung gemäßen Anſpruch auf die Güter des Lebens (§. 25.), auf Unabhängigkeit von fremder Willkür, und auf alle Bedingungen der Möglichkeit einer moraliſchen Exiſtenz. Die Sprache hat kein Wort, den wahren Sinn dieſes Anſpruchs genauer zu bezeichnen; denn der urſprüngliche Gehalt aller Rechtsbegriffe beruhet unmittelbar auf dem moraliſchen Gefühle, das die Idee des Guten begleitet. Welche Bedeutungen übrigens dem Worte, das dieſen Anſpruch ausdrückt, durch den gemeinen Sprachgebrauch und durch die Lehren mehrerer Philoſophen angeknüpft ſind, mag das Wörterbuch ausſagen, und die Geſchichte der Meinungen mag es erörtern. Aber der ſubjective Gehalt des urſprünglichen Rechtsbegriffs iſt unzertrennlich von dem objectiven, d. i. dem Inbegriffe ſittlicher Verhältniſſe, denen ein Anſpruch gemäß ſeyn muß, um für ein wahres Recht zu gelten. Sofern dieſe Verhältniſſe in der Auſſenwelt liegen, in welcher ein ſittliches Individuum ſein ſubjectives Recht auf und an Etwas und gegen Andere, phyſiſch geltend machen kann, entſpringt aus der Anwendung des Rechtsbegriffs die moraliſche Wiſſenſchaft, die ſich Naturrecht nennt; was man auch übrigens hier und da mit dieſem Worte bezeichnet haben mag. Aber auch

die

die Moral oder Tugend- und Pflichtenlehre bedarf des Rechtsbegriffs, um die Tugend der Gerechtigkeit begreiflich zu machen. Ein Recht, das den wahren Grundſätzen der Tugend- und Pflichtenlehre auf irgend eine Art widerſtreiten könnte, iſt ein moraliſches Unding. Die weitere Ausführung der Unterſuchungen, die das Recht und die Gerechtigkeit betreffen, muß der Moral und dem ſogenannten Naturrechte überlaſſen bleiben.

Wie es gekommen, daß der griechiſchen Sprache, die zur Bezeichnung moraliſcher Begriffe ſo reich an Wörtern iſt, ein beſtimmtes Wort fehlt, das ſubjective Recht zu bezeichnen. — Vorläufige Bemerkungen über eine Lehre, nach welcher man ein Recht haben ſoll, zu thun, was den Geſetzen der Tugend und Pflicht widerſtreitet.

31. Noch giebt es in der Reihe der moraliſchen Begriffe, die aus der Idee des Guten entſpringen, oder wenigſtens mit ihr verwandt ſind, einige, die man Nebenbegriffe nennen kann. Dahin gehört der Begriff des Erlaubten, deſſen Gegentheil das Verbotene iſt. Nun iſt aber das Verbotene auch das Gegentheil des Gebotenen; und das Gebotene kann doch nicht für Einerlei mit dem Erlaubten gelten, weil die Erlaubniß nur ein Hinderniß aufhebt, das der Willkür entgegen ſtand, das Gebot aber poſitiv be-

 ſtimmt,

ſtimmt, was geſchehen ſoll. Der Begriff des Erlaubten im moraliſchen Sinne würde alſo widerſinnig ſeyn, wenn nicht der allgemeine Begriff der Pflicht (denn das Gebotene im moraliſchen Sinne iſt das Pflichtmäßige) gewiſſe Verhältniſſe des wirklichen Lebens auf eine ſolche Art umfaßte, daß bei der Ausübung der Pflichten eine Sphäre der Willkür bleibt, innerhalb welcher Mehreres liegt, was auf gleiche Art pflichtmäßig, oder überhaupt gut ſeyn kann. Aber eine Menge von Verhältniſſen des wirklichen Lebens ſind einander ſo ähnlich in Beziehung auf die Idee des Guten, daß ſie, ihrer Verſchiedenheit ungeachtet, im moraliſchen Sinne für ein und daſſelbe Verhältniß gelten können. So iſt es z. B. Pflicht, für ſeine Geſundheit zu ſorgen, oder, ſich anſtändig zu kleiden; aber der Mittel, dieſen Zweck zu erreichen, können in gewiſſen Fällen ſo vielerlei ſeyn, daß es der Willkür moraliſch überlaſſen bleibt, das eine, oder das andere, zu wählen. Was nun auf dieſe Art der Willkür überlaſſen bleibt, iſt das Erlaubte. Dieſer auf dem Verhältniſſe der allgemeinen Pflichtbegriffe zu dem wirklichen Leben beruhende Begriff des Erlaubten ſchließt keine Gleichgültigkeit irgend einer menſchlichen Handlung in ſich; er lehrt uns nur, eine Menge von Handlungen, die in ihren na-

türli-

Digitized by Google

türlichen Verhältniſſen verſchieden ſind, in Beziehung auf einen gewiſſen Pflichtbegriff als eine und dieſelbe Handlung zu beurtheilen. Er ſichert die Tugend im wirklichen Leben vor dem widerſinnigen Pflichtpedantismus, der alle natürlichen Verhältniſſe den Pflichtbegriffen auf eine ſolche Art anpaſſen will, als ob in jedem beſtimmten Falle die natürliche Verſchiedenheit der Handlungen auch eine moraliſche wäre.

Weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem Rechtmäßigen und dem Erlaubten.

Zweite Abtheilung.

Moraliſche Willenslehre.

32. Die moraliſche Ideenlehre hat gezeigt, daß die reine Idee des Guten, ungeachtet ihrer Objectivität (§. 16.), uns auf ein Gefühl verweiſet, das die ſubjective Grundlage aller Sittlichkeit iſt (§. 17. 18. 20.). Nur in dieſem Gefühle offenbart ſich uns das Geſetz der höheren Weltordnung (§. 16.), an die wir glauben müſſen, um eine uneigennützige Tugend (§. 18.) vor

der Vernunft zu rechtfertigen. Wir können, wie ſich weiter gezeigt hat, das moraliſche Gefühl ſelbſt nicht weiter verfolgen, als bis zum Bewußtſeyn der reinſten Humanität (§. 29.) oder dem eigentlich Menſchlichen und Uebertbieriſchen in der menſchlichen Natur. In dieſem Bewußtſeyn vereinigen ſich mit dem Gefühle die Beſtrebungen, mit denen das Handeln ſubjectiv anfängt. Die allgemeine praktiſche Philoſophie geht alſo von der moraliſchen Ideenlehre zur Willenslehre über, indem ſie in der ſubjectiven Grundlage der Sittlichkeit (vergl. §. 9. 10.) jene übertbieriſchen Beſtrebungen aufſucht, ohne welche der Menſch nicht fähig wäre, der Idee einer höheren Weltordnung gemäß zu handeln. Die Summe aller jener Beſtrebungen iſt das ſittliche Wollen in der weiteſten Bedeutung dieſes vieldeutigen Worts. Sittlicher Wille im engeren Sinne iſt die individuelle Kraft, durch welche die freien Beſtrebungen, die auf das Gute oder Böſe gerichtet ſind, im Bewußtſeyn der Unabhängigkeit der Vernunft von der Begierde, ſich unterſcheiden von dem unwillkürlichen Verlangen. Die moraliſche Willenslehre unterſucht alſo erſtens, ob es in der menſchlichen Natur nicht auch ein unwillkürliches Verlangen nach dem Guten giebt. Dann ſucht ſie zweitens zu zeigen, wie ſich in uns der eigentliche Wille

verhält

Digitized by Google

verhält zu dem unwillkürlichen Verlangen. Durch dieſe Unterſuchungen erklärt ſie zugleich die Uebereinſtimmung und den Unterſchied zwiſchen erworbener Tugend und unerworbener Herzensgüte (§. 24. 26. 27. 28.).

Verhältniß dieſes Theils der allgemeinen praktiſchen Philoſophie zur allgemeinen Pſychologie. Vergl. des Verf. Lehrbuch der philoſ. Vorkenntniſſe §. 34 u. 57.

33. Alles unwillkürliche Verlangen, das animaliſchen Urſprungs iſt, kann nicht anders als eigennützig ſeyn, weil alle animaliſchen Triebe ſich vereinigen in dem Streben nach Erhaltung und Genuß des individuellen Daſeyns. (Vergl. §. 19.) In der menſchlichen Natur wird die Animalität zum Egoismus, wenn das Ich, das im Bewußtſeyn hervortritt, den Genuß abſichtlich und ausſchließlich zum Ziele ſeiner willkürlichen Beſtrebungen macht. Soll alſo eine unwillkürliche Uneigennützigkeit (§. 18.) möglich ſeyn, ſo muß ſie, wie das Denken, gegründet ſeyn in den überthieriſchen Anlagen der menſchlichen Natur. Durch die logiſchen Functionen der Denkkraft (vergl. §. 15.) wird keine Uneigennützigkeit begründet; denn das bloße Räſonniren kann mit den egoiſtiſchen Beſtrebungen ſo

natürlich

natürlich beſtehen, daß es ſogar einen ſyſtemati- ſchen Egoismus möglich macht. Aber durch die höheren Functionen der Denkkraft, die den Menſchen von dem Thiere unterſcheidet, kann der Menſch, indem er ſich über die animaliſchen Triebe erhebt, auch über den Genuß ſich erheben, und ſich ſelbſt vergeſſen, um zu leben für etwas außer ſich. Das unwillkürliche Streben eines fühlenden Weſens, ſich ſelbſt vergeſſend, zu leben für etwas außer ſich, iſt unwillkürliche Uneigennützigkeit. Daß es nun in der menſchlichen Natur eine ſolche Uneigennützigkeit giebt, kann nur der bezweifeln, wer alle Liebe, deren das menſchliche Herz fähig iſt, aus einer ſogenannten Selbſtliebe erklären zu können glaubt. Aber, was man Selbſtliebe nennt, iſt einerlei mit dem natürlichen Intereſſe, das auch der Egoiſt an ſich ſelbſt nimmt. Was zu allen Zeiten Liebe im moraliſchen, nicht phyſiſchen, Sinne des Worts geheißen hat, ſchließt ein unwillkürliches Verlangen in ſich, zu leben für etwas außer ſich, und wenn es ſeyn muß, ſich aufzuopfern für etwas, wofür man ſich mehr intereſſirt, als für ſich ſelbſt. Dieſe Liebe alſo, die wir die ſittliche nennen, iſt entweder in jedem Betracht Schwärmerei, oder ſie rechtfertigt ſich vor dem Verſtande deſſen, der an eine mehr als thieriſche Beſtimmung des Menſchen

glaubt,

Digitized by Google

glaubt, durch ihre Uebereinſtimmung mit der Idee des Guten.

Ueber den Begriff der ſittlichen Liebe im Sinne des Chriſtenthums, und über Kant's Reduction der chriſtlichen Liebe auf Gehorſam gegen die Gebote Gottes.

34. Das unwillkürliche Verlangen des menſchlichen Herzens, ſich ſelbſt, wenn es ſeyn muß, aufzuopfern für etwas, wofür man ſich mehr intereſſirt, als für ſich ſelbſt, iſt das moraliſche Element der Liebe. Moraliſch darf es ohne alles Bedenken genannt werden, weil es zuſammenfällt mit der Uneigennützigkeit, die der ſubjective Anfang aller wahren Tugend iſt (§. 18.). Daraus folgt nicht, daß Liebe allein hinreiche zur unerworbenen Herzensgüte. Das Gefühl der Liebe ſchließt, wo es ein anderes fühlendes Weſen zum Gegenſtande hat, auch ein Verlangen nach dem Genuſſe in ſich, der aus der Vereinigung mit dem geliebten Gegenſtande entſteht. Auch die reinſte Liebe kann, ihrer edeln Abkunft ungeachtet, parteiiſch und ungerecht werden. Sie kann ſich mit der Vernunft ſo entzweien, daß ſie faſt allen ſittlichen Werth verliert. Aber ohne allen ſittlichen Werth iſt keine wahre Liebe, weil alle wahre Liebe mehr oder weniger uneigennützig iſt.

Sie

Digitized by Google

Sie iſt die Grundlage der unerworbenen Herzensgüte, nicht dieſe ſelbſt. Aber wo das unwillkürliche und uneigennützige Verlangen des menſchlichen Herzens als Liebe zum Guten hervortritt, das heißt, wo es von ſelbſt die Richtung nimmt, die der Vernunft und der aus ihr entſpringenden Idee des Guten gemäß iſt, da fängt die unerworbene Herzensgüte an. Dieſe wahre Herzensgüte ſchließt auch immer die Bereitwilligkeit in ſich, dem Verſtande Gehör zu geben, und das Gefühl den Grundſätzen zu unterwerfen, nach denen der Menſch in der Harmonie ſeiner überthieriſchen Beſtrebungen mit ſich ſelbſt übereinſtimmt (§. 29.). Und doch kann ſelbſt die blinde Liebe, ſofern ſie eine moraliſche Tendenz hat, ihre urſprüngliche Verwandtſchaft mit der Vernunft nicht verleugnen, weil ein uneigennütziges Verlangen, es ſey willkürlich, oder unwillkürlich, in der menſchlichen Natur überhaupt nur durch die höheren Functionen der Denkkraft möglich wird, die den animaliſchen Trieb überwindet (§. 33.).

Pſychologiſche Erläuterung der gemeinen Vieldeutigkeit des Wortes Liebe und der daraus entſtandenen Mißverhältniſſe in den Schulen und im gemeinen Leben.

Digitized by Google

35. Die Liebe, die wir die ſittliche nennen dürfen (§. 33.), iſt auf keine Art zu verwechſeln mit der Sympathie oder dem Mitgefühle. Sie iſt ein Verlangen, kein bloßer Zuſtand. Ihre Gegenſtände ſind nicht nur Perſonen, oder überhaupt fühlende Weſen; ſie kann alles Aeußere zum Gegenſtande haben, wofür man ſich intereſſiren, d. h. was unſre Aufmerkſamkeit erregen und mit uns in eine Verbindung treten kann, die uns wenigſtens inſofern nicht mißfällt, als ſie uns beſchäftigt. Auch das Geiſtige, das nur in der Vorſtellung denkender Weſen eine Wirklichkeit hat, Wahrheit und Wiſſenſchaft zum Beiſpiel, kann unmittelbarer Gegenſtand der Liebe ſeyn; und im Gefühle dieſer Liebe ſich ſelbſt vergeſſend, kann der Menſch ſterben für Wahrheit, oder für ſeinen Glauben, wie für Freund und Vaterland. Das Mitgefühl, das in perſönlichen Verhältniſſen ſich zu der Liebe geſellt, und nicht ſelten Urſache perſönlicher Liebe wird, iſt urſprünglich von der Liebe ſo verſchieden, daß es uns hinreißen kann, ſelbſt denen wohl zu thun, die wir haſſen. Moraliſchen Werth hat aber auch das Mitgefühl, wo es Bedingung der Möglichkeit iſt, nach Grundſätzen, oder aus unwillkürlicher Neigung, uneigennützig zu handeln. Nur ein denkendes Weſen kann ſich ſelbſt an die Stelle eines anderen

deren Weſens ſetzen, und mit ihm leiden, oder ſich mit ihm freuen, indem es das fremde Daſeyn in das ſeinige aufnimmt. Durch dieſes Gefühl wird die Seele zu allen geſelligen Tugenden geſtimmt. Der Gefühlloſe, den fremdes Leid nicht rührt, iſt gewöhnlich auch der Ruchloſe, der nichts achtet, was dem beſſeren Menſchen heilig iſt.

Ueber das Moralprincip der Sympathie nach Adam Smith.

36. Das untrügliche Kennzeichen derjenigen Liebe, die wir die ſittliche nennen dürfen, iſt das zu ihr gehörende Gefühl der Selbſtachtung oder inneren Ehre. Jede Art von Neigung, in der man ſich ſelbſt nicht achten kann, iſt ſinnlicher Trieb, der nie mit der Liebe verwechſelt werden ſollte. Das Gefühl der Selbſtachtung iſt deßwegen von der ſittlichen Liebe unzertrennlich, weil es zugleich mit dieſer Liebe aus den überthieriſchen Anlagen der menſchlichen Natur entſpringt. Das Gefühl der Achtung überhaupt ſetzt immer einen Gegenſtand voraus, der einen innern Werth hat. Was das aber ſagen will, läßt ſich ohne ein Bewußtſeyn der höheren Beſtimmung des Menſchen, auf die ſich die reine Idee des Guten be-

ziehr

zieht (§. 15. 16.), nicht einmal in einem ſkepti- ſchen Begriffe auffaſſen. Daher läßt ſich, wie ſchon die moraliſche Ideenlehre gezeigt hat, der Anfang aller Sittlichkeit im Menſchen zurückführen auf das Gefühl der Würde der menſchlichen Natur (§. 15. 17. 19.). Der unmittelbare Gegenſtand der Achtung iſt immer das Gute, in welchen Verhältniſſen es ſich auch kund thue. Wo das Gute mit dem Göttlichen zuſammenfällt (§. 16.), da geht die Achtung in Anbetung, das höchſte aller menſchlichen Gefühle, über. Sich ſelbſt anbeten könnte allenfalls ein Verrückter. Aber ſich ſelbſt achten muß Jeder in dem Bewußtſeyn jeder Beſtrebung, die wahrhaft auf das Gute gerichtet iſt. Dieſes Gefühl der innern Ehre nun, das ſich aus keinem andern erklären und nur dem Gefühle der Anbetung unterordnen läßt, kann uns, wie das Gefühl der ſittlichen Liebe, hinreißen, auch unwillkürlich in unſern Handlungen mit der Idee des Guten übereinzuſtimmen. Durch das Zuſammentreffen der ſittlichen Liebe mit dem unwillkürlichen Handeln nach dem Gefühle der innern Ehre wird die unerworbene Herzensgüte vollendet.

Ueber die Verſuche, das Gefühl der innern Ehre zu beſchränken auf das Bewußtſeyn eines freien Handelns nach Grundſätzen.

37. Könnte der Menſch das Gute nicht ach-ten und lieben, und müßte er es nicht, je mehr er Menſch im höhern Sinne des Worts iſt, unwill-kürlich achten und lieben, wo bliebe da die menſch-liche Tugend? Aber die Tugend ſelbſt (§. 26.) fängt dennoch erſt da an, wo der freie Wille, auf der unerworbenen Herzensgüte fortbauend, ei-nen Charakter erzeugt. Dieſer eigentliche Wille iſt nicht etwa ein ſinnlicher Trieb, der ſich nach Grundſätzen richtet oder, wie man es nennt, Vernunft annimmt; er iſt im Bewußtſeyn unſrer Subjectivität die reinſte Aeußerung der Spontaneität oder Selbſtthätigkeit; er iſt die-jenige, mit der Vernunft im höheren, mehr als logiſchen, Sinne unzertrennlich verbundene Aeuße-rung der Spontaneität, durch welche der Menſch als denkendes Weſen fähig iſt, alle ſinnlichen Triebe zu beherrſchen. Dieſe Herrſchaft des Willens über die Begierde iſt ganz etwas Anderes, als ein pſychologiſches Uebergewicht der Grund-ſätze über die dunkeln Vorſtellungen. Der freie Wille bedarf nicht einmal immer der Grundſätze, um ſich dem Bewußtſeyn kund zu thun. Er be-darf nur des Bewußtſeyns überhaupt, das immer da anfängt, wo die denkende Subjectivität durch den urſprünglichen Reflexionsact den Objecten gegenüber tritt, von denen ſie ſich unterſcheidet.

Und

Und ſo, wie das Denken, im höheren Sinne des Worts, **mit ſich ſelbſt anfängt**, indem das denkende Individuum ſich **entſinnlicht**, eben ſo fängt das eigentliche Wollen im Bewußtſeyn der Entſinnlichung mit ſich ſelbſt an. Tiefer, als bis zu dieſem Zuſammentreffen der reinen Spontaneität, die ſich im Denken offenbart, mit derjenigen, durch die ein freies Handeln möglich wird, kann das Bewußtſeyn das urſprüngliche Verhältniß des Denkens zum Wollen nicht verfolgen. **Frei** heißt der Wille im **moraliſchen** Sinne, ſofern im wirklichen Bewußtſeyn unbezweifelbar diejenige Aeußerung der höheren Spontaneität, durch die der Menſch der Selbſtbeherrſchung fähig iſt (das ἡγεμονικὸν der Stoiker), **mit ſich ſelbſt anfängt**.

Vergl. im **erſten** Theile dieſes Lehrbuchs die **Apodiktik** §. 40., und die **Metaphyſik** §. 56 und 57.

38. So gewiß der Menſch ein moraliſches Weſen iſt, ſo gewiß **glaubt** er an Freiheit ſeines Willens, ohne über ihre Möglichkeit nachgedacht zu haben. Könnten aber die Pſychologie und die Metaphyſik dieſen Glauben in eine **Selbſttäuſchung** auflöſen, dann, freilich, müßte zugeſtanden werden, daß das **Höchſte** im ſittlichen

Bewußtſeyn der Subjectivität Selbſttäuſchung ſey, oder, daß die eigentliche Tugend im Menſchen (§. 37.) von der ſubjectiven Seite mit einer Selbſttäuſchung anfange. Mit Recht behauptet der Determiniſt, daß die Sittlichkeit in ihren objectiven Verhältniſſen unerſchüttert bleibt, wenn gleich jeder Act des menſchlichen Wollens, dem allgemeinen Cauſalnexus der Dinge gemäß, gerade ſo, wie jede Naturbegebenheit, in einem vorhergehenden Ereigniß gegründet ſeyn ſollte. Denn die Idee einer moraliſchen Weltordnung bleibt, was ſie iſt, das wollende Individuum mag ſein Wollen wahrhaft mit ſich ſelbſt anfangen, oder es mag durch die Bedingungen der Möglichkeit ſeines Daſeyns genöthigt werden, ſo zu handeln, als ob es ſein Wollen mit ſich ſelbſt anfienge. Und wenn am Ende Alles, was geſchieht, nach einem ewigen Cauſalnexus der Dinge unfehlbar genau ſo erfolgt, wie dieſer Nexus es mit ſich bringt, ſo geht auch die ganze moraliſche Ordnung der Dinge unfehlbar ihren nothwendigen Gang; dem gut Geſinnten kann, um des Gefühls ſeiner Würde willen, immer daran gelegen bleiben, daß er der Idee des Guten gemäß handele; und die Meinung, daß Freiheit des Willens eine Selbſttäuſchung ſey, kann in der nothwendigen Verkettung der Verhältniſſe nichts ändern, folglich auch

auch der Sittlichkeit, nach dieſer Vorausſetzung, nicht ſchaden. Aber mit gleichem Rechte behauptet der Indeterminiſt, daß das moraliſche Bewußtſeyn durch den Determinismus in ſich ſelbſt irre wird, weil der Menſch, der, ohne an Freiheit zu glauben, wiſſentlich ſo handeln will, als ob er an Freiheit glaubte, eine Art von chineſiſchem Schattenſpiele in ſich ſelbſt ſpielt. Und warum ſoll denn da nicht auch die Rolle, welche die Idee des Guten und das ihr entſprechende Geſetz der Sittlichkeit in dieſer Schattenkomödie ſpielen müſſen, dem denkenden Kopfe verdächtig werden? Wie kann der ſeinem Bewußtſeyn in irgend einer Hinſicht trauen, wer den Glauben an die Freiheit, die das reinſte Factum des ungetrübten Bewußtſeyns iſt, einer angeblichen Erkenntniß ihrer Unwirklichkeit und Unmöglichkeit aufopfert? Aber im Beſitze einer ſolchen Erkenntniß kann auch nur derjenige zu ſeyn wähnen, wer die Grenzen der menſchlichen Faſſungskraft verkennt (S. die Apodiktik.). Ohne das Bewußtſeyn, in welchem ſich uns die Freiheit unmittelbar kund thut oder offenbart, wüßten wir überall nichts. Die Möglichkeit der Freiheit iſt ſchlechthin unbegreiflich; eben ſo unbegreiflich, wie die Möglichkeit eines individuellen Daſeyns (S. die Metaphyſik); und doch

offenbart ſich uns im Innerſten unſers individuellen Weſens, deſſen Wirklichkeit allen unſern Erkenntniſſen, die ſonſt nicht die unſrigen wären, zum Grunde liegt, die Freiheit des Willens als die reinſte und beſtimmteſte Aeußerung unſrer geiſtigen Individualität. Wir erkennen ſie, indem ſie ſich uns unbezweifelbar offenbart, ob wir gleich ihre Möglichkeit eben ſo wenig, als irgend eine andere metaphyſiſche Möglichkeit, begreifen.

Ueber Kant's Verſuch, einen theoretiſchen Determinismus auszugleichen mit einem praktiſchen Indeterminismus durch die Unterſcheidung eines empiriſchen Bewußtſeyns, in welchem Alles durch einen allgemeinen Cauſalnexus bedingt ſeyn ſoll, von einem intelligibeln Bewußtſeyn, in welchem der Menſch an ſeine Freiheit glauben ſoll.

39. Aber die wirkliche Freiheit, die ſich dem ungetrübten Bewußtſeyn offenbart, iſt, wenn auch nicht in ſich ſelbſt, doch in ihren Wirkungen bedingt und beſchränkt durch ihr Verhältniß zu dem menſchlichen Erkenntnißvermögen ſowohl, als zu den unwillkürlichen Trieben. Wenn gleich das eigentliche Wollen mit ſich ſelbſt anfängt (§. 37.), ſo bedarf es doch einer beſtimmenden Vorſtellung, auf die es ſich bezieht. Deßwegen kann man nicht wahrhaft wollen, ohne zu wiſſen,

wiſſen, was. Nur von dem Individuum, deſſen Wollen ſich in einem unwillkürlichen und noch dazu ſchwankenden Verlangen verliert, ſagen wir ganz recht, daß ein ſolcher Menſch ſelbſt nicht weiß, was er will. Eine Vorſtellung wirkt beſtimmend auf den freien Willen, indem ſie ihn zwar nicht nöthigt, aber doch veranlaßt, ihr gemäß ſich zu äußern. Je dunkler nun die beſtimmende Vorſtellung iſt, deſto weniger Kraft hat der freie Wille; denn da er nur im Bewußtſeyn wirkt, ſo muß auch auf die Vorſtellungen, auf die er mit voller Kraft wirken ſoll, das ganze Licht des Bewußtſeyns fallen. Und doch kann auch der Freieſte nicht anders handeln, als, nach ſeiner Einſicht. Ferner: zwiſchen dem freien Willen und den beſtimmenden Vorſtellungen findet immer eine Wechſelwirkung Statt. In dieſer Wechſelwirkung iſt der Ausſchlag, den der Wille giebt, indem wir der Vorſtellung gemäß, oder nicht gemäß, handeln, immer abhängig von der Stärke der Vorſtellung. Eine Vorſtellung wirkt um ſo ſtärker, je mehr ſie den unwillkürlichen Trieb erregt, im Verhältniſſe zu welchem ſie ein Reiz heißt. Ob nun die Kraft des freien Willens, dem Reize, wenn die Vernunft ihn billigt, nachzugeben, oder ihn, wenn die Vernunft ihn mißbilligt, zu überwinden, unendlich iſt,

d. h. ob der Menſch, der mit vollem Bewußtſeyn handelt, auch den ſtärkſten Reiz überwinden kann, ſobald er nur ernſtlich will? wer kann es wiſſen, außer, ſo weit einem Jeden ſein eignes Bewußtſeyn Auskunft darüber giebt! Aber derſelbe Reiz, der dem freien Willen entgegenwirkt, verdunkelt das Bewußtſeyn ſelbſt um ſo mehr, je ſtärker er wirkt. Wer kann in dieſem Dunkel erkennen, wie viel der freie Wille vermag? Ein moraliſcher Glaube an unendliche Kraft des freien Willens ſcheint nothwendig, wenn nicht die Tugend ſich ſelbſt aufgeben, und das Laſter in der Stärke der verführeriſchen Reize immer eine Entſchuldigung finden ſoll; einen blinden Glauben darf aber doch die Moral, als Wiſſenſchaft, nicht zu Hülfe rufen. Gewiß iſt, daß wir uns keiner beſtimmten Grenze der Kraft des freien Wollens bewußt ſind. Und wenn die Freiheit aus dem Unendlichen ſtammt; wenn ſich in ihr die Urkraft des Daſeyns offenbart; warum ſollen wir nicht glauben, daß dieſe Kraft auch in uns unendlich ſey? Alles freie Streben des Menſchen hat das ſubjective Ziel, daß man ſich ſelbſt bezeugen könne, das Seinige gethan zu haben. Aber ob man jemals ganz das Seinige gethan habe, wo ein verführeriſcher Reiz zu überwinden war, wird ſchwerlich jemals ein Sterblicher, und

wenn

Digitized by Google

wenn er auch noch ſo tief in ſeinen Buſen greift, mit Sicherheit erforſchen. Der Stifter des Chriſtenthums lehrte beten: Führe uns nicht in Verſuchung; und die ſchlichte Menſchenvernunft ſagte zu allen Zeiten: Meide die Verſuchung.

Pſychologiſche Bemerkungen über die Art, wie die Kraft des freien Wollens geſtärkt werden kann durch Uebung. — Wie die Alten ſagen konnten, die Tugend ſey eine lange Gewohnheit.

40. Wenn wir aber auch eine unendliche Intenſität des Willens vorausſetzen, ſo bleibt doch das Wollen, als Gemüthszuſtand, von allen Seiten beſchränkt. Denn dieſer Gemüthszuſtand iſt zwar immer ein Act des Willens; aber er ſchließt zugleich die Bedingungen in ſich, ohne die der Wille nicht wirken kann. Dieſe Bedingungen, die Abhängigkeit des Willens von beſtimmenden Vorſtellungen, die zugleich als Reize wirken (§. 39.), zeigen ſich beſonders in dem Verhältniſſe der Freiheit zur Willkür. Denn Willkür überhaupt iſt das Vermögen, zu wählen, d. h. im Zuſammentreffen mehrerer Vorſtellungen der einen, oder der andern, zu folgen. Dieſes Vermögen bleibt, auch wo die Freiheit verſchwindet, ſo lange nur Vorſtellungen bleiben, die ein Weſen, das Triebe hat, nur mit verſchiedener

Stärke nach verſchiedenen Seiten bewegen können, indem ſie als Reize wirken. Wo die ſtärkere Vorſtellung den Ausſchlag giebt, da hat der Trieb eine beſtimmte Richtung erhalten, d. h. das Individuum hat gewählt. In dieſem Zuſtande, der der thieriſchen Natur ſo gut, wie der menſchlichen, eigen iſt, fühlt ſich das Individuum ungezwungen, d. h. frei von außen; und doch erfolgte die Wahl nothwendig, je nachdem die Stärke einer ſtreitenden Vorſtellung entſchied. Ueber dieſe animaliſche Willkür ſoll das ſittliche Individuum ſich erheben durch die wahre innere Freiheit. Wo die Willkür, als ſolche, vorherrſcht, da fängt in der ſittlichen Welt die Frechheit (ὕβρις) an, die eben darin beſteht, daß ein freies Weſen, das nach moraliſchen Ideen ſich ſelbſt beherrſchen ſoll, ſich erlaubt, zu thun, was ihm beliebt, weil es ihm ſo beliebt. Gleichwohl findet auch die wahre innere Freiheit nicht Statt ohne die höhere Willkür oder das Vermögen der Wahl zwiſchen dem Guten und Böſen. Dieſe Wahl iſt das Werk des freien Willens, der nicht dem Zuge der Vorſtellungen nachgiebt, ſondern ſelbſt den Vorſtellungen, die ihn zum Guten beſtimmen, nur deßwegen ſich unterwirft, weil er in ihnen das Gute anerkennt. Aber auch dieſe Vorſtellungen wirken als Reize, weil ſie zuſammenfallen

menfallen mit dem Gefühle der innern Ehre (§. 36.), deſſen Wirkung iſt, daß wir auch unwillkürlich uns intereſſiren für den Sieg der Sittlichkeit über die Thierheit. Daher kann kein Sterblicher in ſeinem Bewußtſeyn genau erkennen, wie vielen Antheil der unmittelbar wirkende freie Wille an einem guten Entſchluſſe hat, und wie vieles der Reiz der ſittlichen Vorſtellungen durch ſich ſelbſt dazu beigetragen haben mag. Noch weniger können wir die wahre Kraft des freien Wollens mit Sicherheit in den Handlungen Anderer erkennen.

Wahrer Begriff der ſogenannten Libertas indifferentiae.

41. Nach dieſer Erklärung des Verhältniſſes der Freiheit zur Willkür läßt ſich denn auch verſtehen, in welchem Sinne wir mit Plato ſagen dürfen, daß der wahrhaft freie Wille von ſelbſt auf das Gute gerichtet iſt. Denn durch dieſelbe Vernunft, der die reine Idee des Guten angehört (§. 16.), offenbart ſich die Freiheit (§. 37.). Mit dem Bewußtſeyn der Freiheit entſpringt das Gefühl der innern Ehre (§. 36.), und mit dieſem Gefühle das Intereſſe für den Sieg der Sittlichkeit über die Thierheit (§. 40.). Je vernünftiger

nünftiger alſo im moraliſchen Sinne ein Menſch wird, das heißt nicht, je richtiger er über das Gute räſonnirt, ſondern, je mehr er der Idee des Guten gemäß mit klarer Abſicht ſich ſelbſt zum Thun und Laſſen beſtimmt, deſto ſtärker regt ſich zugleich in ihm das Gefühl der innern Ehre; deſto mehr intereſſirt er ſich für das Gute, weil es das Gute iſt; deſto mehr fühlt er ſich durch die Gewalt der Idee hingezogen, zu thun, was dieſer Idee gemäß iſt. Durch dieſe Gewalt der Idee in einer edeln Geſinnung wird aber die Freiheit des Willens keinesweges aufgehoben. Es wird vielmehr durch ſie bewirkt, daß der Menſch ſich ſeiner Freiheit in einem deſto höheren Grade bewußt werde, wenn die unſittlichen Reize eine ähnliche Gewalt über ihn auszuüben drohen. Der wahrhaft gute Menſch verabſcheuet das Böſe. Es iſt ſeiner ganzen Seele ſo zuwider, daß ihm kaum möglich bleibt, ſchlecht zu handeln, ſobald ihm das Laſter in ſeiner wahren Geſtalt erſcheint. Aber indem er ſelbſt dieß fühlt, erkennt er zugleich in ſeinem Innerſten das freie Vermögen an, den unſittlichen Reizen auch da zu widerſtehen, wo ſie aufhören, ihm zuwider zu ſeyn, weil ſie die Geſtalt der wahren Klugheit, oder eines ſchönen Lebensgenuſſes annehmen.

Digitized by Google

42. In dem ſittlichen Bewußtſeyn, das wir im Deutſchen das Gewiſſen nennen, ſtreiten die egoiſtiſchen Triebe und Leidenſchaften bald mit den guten Grundſätzen, bald mit den Gefühlen des guten Herzens. Aber auch die Leidenſchaften können mit den guten Grundſätzen und den Gefühlen des guten Herzens einen Bund eingehen. Was wir aus Pflicht, oder aus Liebe zum Guten zu thun glauben, iſt oft nichts Anderes, als, was eine Leidenſchaft, der wir nachgeben, uns zu thun hinreißt, weil das Ziel der Leidenſchaft in gewiſſen Verhältniſſen daſſelbe ſeyn kann, auf welches der freie Wille nach der Idee des Guten gerichtet ſeyn ſoll. Keine Leidenſchaft täuſcht in dieſer Hinſicht das Gewiſſen ſo leicht, als der Ehrgeiz. Alle heroiſchen Leidenſchaften können auf eine ähnliche Art wirken. Wenn aber das Gewiſſen getäuſcht iſt, woran ſoll der freie Wille ſich halten? Selbſt die Einſicht, die den Willen leiten ſoll, nimmt in dem getäuſchten Bewußtſeyn die Farbe der Leidenſchaft an. Und wenn der Menſch überall nur nach Grundſätzen, nie nach Gefühlen, handeln will, läuft er Gefahr, mit der ſtrengſten Gewiſſenhaftigkeit der wahren Idee des Guten eben ſo ſehr zuwider zu handeln, als der Gewiſſenloſe. Denn jeder Grundſatz iſt ein Product des Verſtandes, der ſich irren kann; und ſelbſt aus wah-

Digitized by Google

ren Grundſätzen werden nicht ſelten durch unrichtige Anwendung falſche Schlüſſe gezogen. Ein irrendes Gewiſſen iſt aber nicht beſſer berathen, als ein getäuſchtes. Subjective Güte muß jeder Geſinnung zugeſtanden werden, die irgend einem Tugendprincip, auch wenn es das ungereimteſte wäre, die unwillkürliche Neigung unterwirft. Aber es kann ſich auch ereignen, und ereignet ſich beſonders in Zeiten der Alles auflöſenden Sophiſterei nicht ſelten, daß die unwillkürlichen Neigungen eines Menſchen weit beſſer ſind, als ſeine angenommenen Grundſätze. Kommt nun gar zu den ſchlechten Grundſätzen, die ein irrendes Gewiſſen für moraliſche Wahrheiten annimmt, die Sanction eines religiöſen Aberglaubens hinzu, ſo iſt keine Schande und kein Frevel denkbar, die der Menſch nicht mit ſtrenger Gewiſſenhaftigkeit begehen kann, in der Meinung, ſeine Pflicht zu thun. Mit der moraliſchen Appellation an das Gewiſſen überhaupt iſt alſo in der Sittenlehre wenig ausgerichtet. Wer in der moraliſchen Aufklärung nicht weit genug fortgeſchritten iſt, um die reine Idee des Guten aus ihrer Quelle zu ſchöpfen, dem kann nicht beſſer gerathen werden, als, mit ſtrenger Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt, die täuſchenden Einflüſſe der Leidenſchaften abzuwehren, ſo weit es möglich iſt, den Grundſätzen aber,

Digitized by Google

aber, nach denen der gute Wille ſich richten ſoll, nicht eher zu trauen, bis ſie übereinſtimmen mit den unerkünſtelten Gefühlen der ſittlichen Liebe (§. 33. — 35.) und der innern Ehre (§. 36.).

Beiſpiele von verkehrter Gewiſſenhaftigkeit, beſonders nach religiöſen Grundſätzen.

43. Das ſubjective Ziel alles ſittlichen Verlangens iſt innerer Friede. Dieſes Ziel jemals ganz im Sinne der reinen Idee des Guten zu erreichen, iſt dem armen Sterblichen ſo unmöglich, als, aufzuhören, ein Menſch zu ſeyn. Denn ſo wenig das Uneigennützige mit dem Eigennützigen jemals ganz und gar einerlei werden kann, eben ſo wenig kann das natürliche Verlangen, das immer auf Selbſterhaltung und Genuß des Lebens gerichtet bleibt, jemals ganz übereinſtimmen mit dem ſittlichen Verlangen, deſſen Element Uneigennützigkeit iſt (§. 18.). Was wir Tugend nennen (§. 26.), würde alſo dem Menſchen nur zur Plage gereichen, und das ſittliche Streben des Menſchen nach Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt (§. 14.) würde ſich ſelbſt zerſtören, wenn nicht das ſittliche Verlangen das natürliche wenigſtens zum Theil in ſich aufnehmen könnte. Aber ſchon in dem unwillkürlichen Intereſſe, das wir am Guten nehmen (§. 40.), liegt eine Vereinigung

gung

Digitized by Google

gung des ſittlichen Verlangens mit dem natürlichen. Die Liebe zum Guten (§. 34. 35.) erfreuet das Herz; das Gefühl der innern Ehre (§. 36.) geht in ein Selbſtgefühl über, das den Menſchen unmittelbar beglückt, indem er ſich ſelbſt achtet. Schaam und Reue peinigen wie feindſelige Dämonen. Dieſen feindſeligen Dämonen zu entgehen, iſt kein anderes Mittel, ſo lange noch Ehre im Menſchen iſt, als, zu thun, was die Pflicht befiehlt (§. 27.), damit man Urſache habe, ſich zu achten. Belohnend iſt das ſchöne Gefühl der Zufriedenheit, das nie ausbleibt, wenn man ſich ſelbſt bezeugen kann, im Kampfe der unſittlichen Reize mit der Idee des Guten durch Selbſtbeherrſchung das Seinige gethan zu haben. Leicht begreift ſich alſo auch, wie Sittenlehrer des Alterthums und der neueren Zeiten die Tugend von der Seite des Genuſſes, den ſie dem Herzen gewährt, empfehlen, und wie ſie in dem ſittlichen Verlangen überhaupt nichts anderes, als das natürliche Streben nach dem reinſten und vollkommenſten Lebensgenuſſe, den man Glückſeligkeit nennt, zu erkennen glauben konnten.

Wie iſt es zu erklären, daß bis auf Kant kein einziger Philoſoph eine Sittenlehre aufgeſtellt hat, nach welcher von Glückſeligkeit im moraliſchen Sinne gar nicht die Rede ſeyn ſoll?

44.

44. Eine Sittenlehre, die dem Menſchen zumuthet, auf eine ſolche Art uneigennützig zu handeln, daß er ſein eigenes Glück ganz und gar für null achte, indem er den moraliſchen Ideen gemäß zu handeln ſtrebt, zerſtört ſich ſelbſt ſchon durch ihre Unnatürlichkeit. Denn es iſt nicht nur unmöglich, daß ein lebendes Weſen ſeiner eigenen Natur entgegenhandeln; es ſtreitet auch gegen den wahren Begriff der Sittlichkeit, durch Unnatürlichkeit den höheren Zweck des Daſeyns (§. 15.) denkender Weſen erreichen zu wollen. Die Natur, und folglich, nach religiöſer Anſicht, auch der Urheber der Natur, hat das Streben nach Selbſterhaltung und Lebensgenuß mit dem Gefühle des individuellen Daſeyns ſo unauflöslich verknüpft, daß der Menſch durch Freiheit ſich ſelbſt müßte vernichten können, wenn er mit Freiheit etwas auf eine Art wollen könnte, an welcher das natürliche Verlangen ganz und gar keinen Antheil hätte. Daher ſpricht auch das Unvernünftige des Vorſatzes, unglücklich zu ſeyn, jeden geſunden Menſchenverſtand an. Aber nicht nur nicht unglücklich zu ſeyn, ſondern auch wahrhaft glücklich zu werden, ſollen wir der Idee des Guten ſelbſt gemäß ſtreben. Denn der höhere Zweck unſers Daſeyns, an den wir moraliſch glauben (§. 17. 18.), wäre ein erdichteter,

wenn er nicht im Ganzen der endlichen Dinge übereinſtimmte mit dem natürlichen Verlangen. Die höhere Weltordnung, an die wir glauben, und die natürliche, die wir erkennen, müſſen im Grunde eine und dieſelbe Weltordnung ſeyn, obgleich der Menſch im Gefühle ſeiner Beſtimmung zwiſchen zwei Welten ſchwankt (§. 22.). Im Schooße der Natur empfangen und geboren, erkennen wir ſelbſt unſre höhere Beſtimmung nur in Verbindung mit der natürlichen auf eine ſolche Art, daß manche Laſter nur um ihrer Unnatürlichkeit willen für Laſter erklärt werden müſſen. Jedes unverdorbene und unverkünſtelte Herz liebt daher die Natur, und freuet ſich der Natur, und verabſcheuet das wahrhaft Unnatürliche in allen Geſtalten. Unnatürliche Sittlichkeit widerſpricht in jeder Hinſicht ſich ſelbſt.

Vergl. §. 13. — Weitere Bemerkungen über das Natürlichkeitsprincip der cyrenäiſchen und der ſtoiſchen Moral.

45. Aber man verſteht die Natur falſch, wenn man glaubt, jedes lebende Weſen ſtrebe nach einem Maximum von angenehmen Empfindungen. Jedes ſtrebt nur, der natürlichen Form ſeines Daſeyns gemäß zu exiſtiren. Das Thier ſträubt ſich

gegen

Digitized by Google

gegen den Schmerz, den jede Störung der natürlichen Zuſammenwirkung der animaliſchen Kräfte in der Form eines beſtimmten Daſeyns zur Folge hat; es ſehnt ſich nicht weiter nach Genuß, als, indem es den Trieben folgt, die auf die Erhaltung und Fortpflanzung ſeines individuellen Daſeyns gerichtet ſind. Und gerade ſo ſtrebt der Menſch, ſo weit er natürlich empfindet, nicht nach einem Maximum von Lebensgenuſſe; er ſucht nur, willkürlich oder unwillkürlich, ſeiner Natur, und zwar Jeder auf das individuelleſte ſeiner eigenen Natur gemäß zu exiſtiren, der Eine auf dieſe Art, der Andere auf jene. Geiſtige Bedürfniſſe geſellen ſich in der menſchlichen Natur zu den phyſiſchen; aber ein Maximum des geiſtigen Lebensgenuſſes ſchwebt dem Menſchen, der natürlich empfindet, eben ſo wenig vor, als die animaliſchen Triebe auf ein Maximum des phyſiſchen Wohlſeyns gerichtet ſind. Da entzweiet ſich alſo der Menſch zugleich mit der Natur und mit den moraliſchen Ideen, wo er, auf Lebensgenuß raffinirend, ſich eine höchſte Glückſeligkeit denkt, dieſe als den Zweck ſeines Daſeyns verfolgt, und die Aufgabe eines vernünftigen Lebens in der unbeſcheidenen, egoiſtiſchen und unnatürlichen Maxime gefunden zu haben glaubt: "Wolle nichts Anderes, als, ſo glücklich, als möglich, ſeyn."

Digitized by Google

Vergl. §. 19. — Genauere Charakteriſtik des *falſchen Eudämonismus*.

45. Aber wer in irgend einem Augenblicke ſeines Lebens *abſolut* uneigennützig gehandelt zu haben glaubt, täuſcht ſich ſelbſt ſo gewiß, als er ein Menſch und kein Gott iſt (§. 44.). So wie Alles im menſchlichen Daſeyn relativ iſt, ſo iſt uns auch nur eine *relative* Uneigennützigkeit möglich. In das reinſte ſittliche Wollen, deſſen ein Menſch fähig iſt, miſcht ſich wenigſtens das Streben nach dem ſchönen Genuſſe der Selbſtzufriedenheit (§. 43.). Dieſe Selbſtzufriedenheit kann aber ebendeßwegen, wenn das ganze ſittliche Bewußtſeyn wach iſt, nie vollkommen ſeyn, weil niemand genau wiſſen kann, ob er in jeder Hinſicht wahrhaft das Seinige gethan (§. 42.), und wie weit das ſittliche Verlangen in ihm das natürliche in ſich *aufgenommen* (§. 43.), nicht aber ſich ihm unterworfen habe. Daß das ſittliche Verlangen das natürliche in ſich aufnehme, iſt die pſychologiſche Bedingung der Möglichkeit eines uneigennützigen Wollens. Dasjenige uneigennützige Wollen, deſſen wir Sterbliche fähig ſind, beſteht alſo darin, daß wir nicht wiſſentlich und gefliſſentlich nur *Genuß um des Genuſſes willen* ſuchen; daß wir das raffinirte und unnatürliche Stre-

Digitized by Google

Streben nach einem Maximum des Lebensgenuſſes (§. 45.) gar nicht in uns aufkeimen laſſen, aber ohne Gewiſſensſcrupel jedem unſchuldigen Naturtriebe folgen, deſſen Befriedigung unſer Daſeyn erhält, und mit dem höheren Zwecke dieſes Daſeyns zuſammenfällt, wenn wir von ſelbſt und mit Vergnügen thun, was Pflicht für uns ſeyn würde, wenn wir es ungern thäten; daß wir überhaupt nicht die Freuden, nach denen wir ſtreben, dem Grade, oder der Dauer nach, ausmeſſen und berechnen; daß wir endlich jede Glückſeligkeit verſchmähen, außer der edeln, die da von ſelbſt entſteht, wo wir der Idee des Guten gemäß wahrhaft menſchlich empfinden, denken und handeln, aber auch, wenn es ſeyn ſoll, uns ſelbſt aufzuopfern bereit ſind.

Sonderbarer Conflict dieſes wahren Eudämonismus mit dem falſchen in der ſyſtematiſchen Ausbildung der ſtoiſchen Moral.

47. Angedichtet iſt der menſchlichen Natur die ſo oft gutmüthig ausgeſprochene Lehre, daß der beſte Menſch immer auch in ſeinem Herzen der glücklichſte ſey. Welche Art von Glückſeligkeit endlicher Weſen die höchſte ſeyn mag, können wir überhaupt nicht wiſſen. Von der Seligkeit

eines göttlichen Weſens, das in abſoluter Uneigennützigkeit (§. 46.) ſich der reinſten Fülle des Daſeyns erfreuet, ohne zu leiden und zu bedürfen, haben wir kaum eine Ahndung. Menſchliches Daſeyn iſt befangen in einem endloſen Streite des Leids mit der Freude, der Sehnſucht mit der unvollkommenen Befriedigung. Den Gewiſſenhaften drückt und beunruhigt gar Vieles, das dem Frechen (§. 40.) gleichgültig iſt, und dem Leichtſinnigen keine Sorge macht. Ein gewiſſer Grad von Leichtſinn, der mit dem Ernſte der wahren Sittlichkeit durchaus unverträglich iſt, ſcheint zu dem vollſtändigſten Lebensgenuſſe, den der Menſch dem Schickſale abgewinnen kann, nach Allem, was die Erfahrung lehrt, faſt nothwendig zu gehören. Und bis zu einer Art von Selbſtzufriedenheit bringt es am Ende auch der Freche durch fortgeſetzte Abſtumpfung gegen Scham und Reue. Stoiſche Apathie iſt moraliſch umſchleierter Egoismus (S. den Beweis §. 21.). Ueberhaupt richten ſich der Grad und die Art von Lebensgenuß, deren ein Menſch fähig iſt, nach der unendlichen Mannigfaltigkeit der Individualitäten. Selbſt manche Tugend, die dem Einen Genuß gewährt, weil ſie ihm natürlich iſt, koſtet dem Andern ſchwere Opfer, für die ihn das Gefühl der Selbſtzufriedenheit, wenn nur vom Genuſſe

Genuſſe die Rede iſt, lange nicht entſchädigt. Und giebt es nicht Verhältniſſe des Lebens, giebt es nicht Zeitalter, in denen man ſich ſchämen muß, glücklich zu ſeyn? Es iſt alſo Thorheit, der Glücklichſte der Sterblichen werden zu wollen durch Weisheit und Tugend. Aber es iſt Pflicht, mit Verachtung jedes unedlen Lebensgenuſſes, ſich den edeln zu gönnen, ohne welchen die Tugend nur eine Laſt und Plage ſeyn, und der höhere Zweck unſers Daſeyns im contradictoriſchen Widerſtreite mit dem natürlichen ſich ſelbſt aufheben würde.

Merkwürdige Scale der menſchlichen Glückſeligkeit nach der Moral des Ariſtoteles.

48. Am beſtimmteſten offenbart ſich das urſprüngliche Verhältniß des natürlichen Verlangens zur Sittlichkeit in den Begriffen des Verdienſtes und der Schuld. Dieſe beiden tiefgegründeten Begriffe mußten in der moraliſchen Ideenlehre übergangen werden, weil ihr wahrer Gehalt erſt durch die moraliſche Willenslehre verſtändlich wird. Beide Begriffe ſtammen in ihrer urſprünglichen Reinheit aus den innerſten Tiefen des Gemüths auf eine Art, die ſich mit Sicherheit pſychologiſch nachweiſen, aber nicht weiter,

als aus einer unergründlichen Beziehung der Sittlichkeit auf das natürliche Verlangen erklären läßt. In jedem Verhältniſſe, wo ein ſittliches Weſen ſich keine Abweichung von der Beſchränkung des natürlichen Verlangens durch die Idee des Guten vorzuwerfen hat, ſagt ihm ein Gefühl, daß es verdiene, glücklich zu ſeyn. Dieſes über alle ſinnlichen Reize erhabene Gefühl iſt ſo gewiß, wie die Sittlichkeit ſelbſt, in den höheren, mehr als logiſchen Functionen der Vernunft (§. 15.) gegründet. Daß derjenige nicht glücklich, daß er gar unglücklich ſey, wer ſich nichts vorzuwerfen hat, erſcheint dem ſittlichen Bewußtſeyn als eine Verkehrung jener höheren Weltordnung, auf die ſich die Idee des Guten bezieht (§. 16. 17.). Warum aber die reine Idee des Guten in dieſem Verhältniſſe zu dem natürlichen Verlangen ſteht, erforſcht der menſchliche Verſtand ſo wenig, als, wie die beiden Weltordnungen, zwiſchen denen unſer Daſeyn ſchwankt (§. 22. 44.), im All der Dinge eine einzige ſind. Ebendeßwegen liegt in dieſem Gefühle der Beziehung der Sittlichkeit auf das natürliche Verlangen die tiefſte religiöſe Ahndung (vergl. §. 16.). Mit der Beziehung der vorſätzlichen Abweichung vom Geſetze der Sittlichkeit auf den verſchuldeten Schmerz verhält es ſich eben ſo.

Der

Der Schuldige verdient nicht nur nicht glücklich zu ſeyn; er verdient, daß er leide, weil er wiſſentlich und vorſätzlich den unſittlichen Trieben nachgegeben hat. Den Guten, wie den Böſen, ſagt das innere Gericht des Bewußtſeyns, treffe, was ſeine Thaten werth ſind; den Guten das Glück als Lohn, den Böſen das Unglück als Strafe. Dieß iſt das Geſetz der ewigen Gerechtigkeit.

Höchſtmerkwürdige Anerkennung dieſer moraliſchen Verhältniſſe in jeder menſchlichen Natur. — Uralte Erſcheinung des Glaubens an eine ewige Gerechtigkeit in den Religionsſyſtemen der Vorwelt. — Vergl. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs die Religionsphiloſophie, §. 13.

49. Die Analyſe des Verhältniſſes der menſchlichen Gerechtigkeit, die an der Spitze der geſelligen Tugenden ſteht, zu der ewigen (§. 48.), die wir auch die göttliche nennen, iſt eine Aufgabe für die philoſophiſche Moral und für das ſogenannte Naturrecht. Wie aber auch dieſe Aufgabe gelößt werden mag; ſo viel leuchtet ſchon hier ein, daß kein Sterblicher nach ſeinem Ermeſſen in die ewige Gerechtigkeit eingreifen darf, weil keiner mit Sicherheit auch nur ſein eignes Verdienſt zu würdigen, viel weniger über das Verdienſt und die

Digitized by Google

Schuld Anderer anders, als nach unſichern Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen, urtheilen kann (S. den Beweis §. 39. 40.). Von der negativen Schuldloſigkeit iſt auch wohl zu unterſcheiden die poſitive Unſchuld, eine Reinheit des Herzens, das von ſelbſt auf das Gute gerichtet iſt, und nicht nöthig hat, mit dem Laſter zu kämpfen, um ſich zur Tugend auszubilden, weil es die Reize des Laſters nicht kennt. Dieſe Unſchuld iſt nicht nur das Schönſte (§. 24.) in der ſittlichen Natur des Menſchen; ſie iſt auch gar nicht ſo unverdienſtlich, wie Mancher glaubt. Denn, wo ſie in ihrer ganzen Schönheit ſich zeigt, da behauptet ſie ſich in ſich ſelbſt durch den freien Willen; da ſtößt ſie kräftig und wiſſentlich das Laſter von ſich, wenn ſie es auch nur ahndet. Dieſe Unſchuld verſcherzt der Menſch unwiderbringlich in denſelben Verhältniſſen, wie er mit den unſittlichen Reizen vertraut wird. Daß man vertraut mit ihnen werde, ſetzt allerdings ſchon unſittliche Nachgiebigkeit voraus; aber ſchlechtes Beyſpiel, und noch mehr abſichtliche Verführung, können durch den natürlichen Einfluß der Vorſtellungen auf den Willen (§. 39.) leicht bewirken, daß die unſchuldigſte Seele den unſittlichen Reizen am erſten nachgiebt, ohne ſelbſt zu wiſſen, was ſie thut. Vollkommene Unſchuld in einem menſchlichen

Herzen

Digitized by Google

Herzen möchte wohl eben ſo unmöglich ſeyn, als völlige Uebereinſtimmung der unwillkürlichen Neigungen mit der Idee des Guten (Vergl. §. 33.). Aber je mehr Unſchuld ſich im Herzen erhält, deſto leichter kann der freie Wille auf der unerworbenen Herzensgüte fortbauen, die immer die Grundlage der eigentlichen Tugend bleibt (§. 28 und 37.); deſto göttlicher erſcheint die Tugend im Menſchen; denn die abſolute Güte eines göttlichen Weſens müſſen wir uns doch denken als abſolute Erhabenheit über allen Kampf mit unſittlichen Reizen. Daher hat die Unſchuld als Zeugin des Göttlichen im Menſchen etwas Heiliges, das nur derjenige nicht anerkennt, der ſelbſt ſchon in ſeinem Innerſten verdorben iſt. Unſchuld vernichten, iſt eine der empörendſten Vergehungen, durch die ein Sterblicher an der Sittlichkeit des andern ſich verſündigen kann.

Schlußanmerkung zur allgemeinen praktiſchen Philoſophie.

Ueber die Organiſation der moraliſchen Wiſſenſchaften nach der allgemeinen

Idee

Idee des Guten hätte die allgemeine praktiſche Philoſophie ein beſonderes Capitel zu liefern, wenn dieſe Unterſuchungen befriedigend ausgeführt werden könnten, ohne in das Innere der Wiſſenſchaften ſelbſt einzudringen, die ſyſtematiſch geſchieden werden ſollen. Dieß zeigt ſich beſonders bei der Entwickelung des Unterſchieds zwiſchen der eigentlichen Moral und dem ſogenannten Naturrechte (vergl. §. 26 — 30.). So viel leuchtet indeß im Allgemeinen ſchon aus den erſten Reſultaten der moraliſchen Ideenlehre ein, daß die Wiſſenſchaft, die ſich Naturrecht nennt, der eigentlichen Moral in keinem Verhältniſſe contradictoriſch gegenüber treten kann, als ob die Vernunft nach Rechtsbegriffen in gewiſſen Fällen erlaubte, oder auf eine andere Art für gut erkennte, was ſie nach Tugend- und Pflichtbegriffen unbedingt verbietet und verwirft. Eine contradictoriſche Geſetzgebung einer und derſelben Vernunft hebt ſich ſelbſt auf. Wie aber das eigentliche Recht, im objectiven und ſubjectiven Sinne (§. 30.), ſich zur Pflicht und Tugend verhält, klärt ſich erſt da beſtimmter auf, wo die Moral die Tugend der Gerechtigkeit erläutert. In voller Klarheit kann ſich der Begriff des Naturrechts nur mit der Wiſſenſchaft ſelbſt zeigen, die dieſen Nahmen führt. Auch über

Digitized by Google

über das Verhältniß der Moral und des Naturrechts zur Politik läßt ſich in der allgemeinen praktiſchen Philoſophie nichts Befriedigendes ſagen. Denn ehe wir nach philoſophiſchen Grundſätzen der Staatswiſſenſchaft fragen können, müſſen wir philoſophiſch wiſſen, was ein Staat iſt; und in der Aufklärung dieſes Begriffs vereinigt ſich die eigentliche Moral mit dem Naturrechte. Der Zweck aller bürgerlichen Einrichtungen läßt ſich nicht anders, als moraliſch, erkennen, wenn er nicht getrennt werden ſoll von dem höchſten Zwecke des menſchlichen Daſeyns (§. 12 — 14.). Die wahre Politik iſt alſo ohne Zweifel auf die Moral gegründet. Aber die Wiſſenſchaft der Mittel, den Zweck des Staats zu erreichen, d. i. die Politik im engeren Sinne, ſchließt eine Menge von Kenntniſſen in ſich, die außerhalb des Gebiets der eigentlichen Philoſophie liegen. Dahin gehören z. B. die meiſten der Kenntniſſe, deren Inbegriff die Staatswirthſchaftslehre iſt, eins der wichtigſten Capitel der Politik. Da nun am Ende Alles, was der Menſch als ſittliches Weſen thun und laſſen ſoll und darf, nach den Grundſätzen der allgemeinen Tugend- und Pflichtenlehre beurtheilt werden muß, die alle ſittlichen Verhältniſſe umfaßt, ſo wenden wir uns gerade-

geradezu und ohne längeres Bedenken zu dieſer erſtgebornen Tochter der allgemeinen prakti= ſchen Philoſophie. Sie ſelbſt bahnt uns den Weg zu den übrigen moraliſchen Wiſſenſchaften.

Digitized by Google

II.

Philoſophiſche Moral.

Digitized by Google

Digitized by Google

Philoſophiſche Moral.

Vorerinnerung.

Genauere Erklärung über den Begriff, Zweck und Umfang der philoſophiſchen Moral.

1. Die philoſophiſche Moral unterſcheidet ſich von der geſunden Volksmoral (vergl. §. 2. der allgem. prakt. Phil.) durch die Vereinigung des wiſſenſchaftlichen Intereſſe mit dem praktiſchen, und durch directe Beziehung ihrer Lehren auf die Reſultate der allgemeinen praktiſchen Philoſophie. Sie thut Verzicht auf die Sprache des Gefühls, durch welche, wenn ſie von richtigen Grundſätzen ausgeht, und vom Verſtande geleitet wird, die ſittliche Bildung der Menſchen im Ganzen weit mehr gefördert wird, als durch die Sprache der Wiſſenſchaft. Aber nur un-

ter Vorausſetzung einer Mitwirkung jenes Gefühls, ohne welches weder die Idee des Guten überhaupt zum Bewußtſeyn kommen (§. 20. der allg. prakt. Phil.), noch irgend eine Tugend im Gemüthe Wurzel ſchlagen kann, vermag die philoſophiſche Moral ihren Zweck zu erreichen. Denn nur dadurch kann ſie überzeugend lehren, was gethan und unterlaſſen werden ſoll. Die ſyſtematiſche Form, ohne welche die philoſophiſche Moral nicht Wiſſenſchaft wäre, hat auch einen praktiſchen Werth; denn nur in der Einheit der Tugenden erſcheint die wahre Tugend; und wo ſie in dieſer Einheit wiſſenſchaftlich erſcheint, begegnet die Theorie dem wahrhaft guten Willen, der eben eine ſolche Belehrung ſucht, obgleich eine fragmentariſch gebildete Tugend ſolider ſeyn kann, als eine ſyſtematiſch gebildete.

Pſychologiſche Auflöſung des Räthſels, warum die ſyſtematiſche Moral im Ganzen nur ſelten die gewünſchte Wirkung auf den Charakter thut.

2. Ob die Moral ſich als Tugendlehre, oder als Pflichtenlehre, darſtellt, ſcheint beim erſten Anblicke gleichgültig zu ſeyn. Denn jede wahre Pflicht (§. 27. der allgem. prakt. Philoſ.) ſtimmt mit der Idee der wahren Tugend (§. 26.

am

am a. O.) überein; und was als Pflicht erkannt wird, wo der freie Wille über die unſittliche Neigung ſiegen ſoll, iſt ganz daſſelbe, was auch da als gut erſcheint, wo die unwillkürliche Neigung von ſelbſt mit der Idee des Guten übereinſtimmt. Tugenden nennen wir die beſonderen Aeußerungen einer Denk- und Sinnesart, die im Allgemeinen mit der Idee des Guten übereinſtimmt. Jeder Tugend ſteht eine Untugend entgegen. Eine Untugend, die zur Gewohnheit geworden iſt, nennen wir ein Laſter. Aber auch eine vorübergehende unſittliche Aufwallung iſt eine Untugend. Wäre Jeder, wer nicht im ſtrengſten Sinne tugendhaft heißen kann, laſterhaft zu nennen, ſo gäbe es überall nur laſterhafte Menſchen. Wer Ein Mal eine Pflicht übertritt, kann noch weit entfernt ſeyn vom Laſter. Aber die beiden harmonirenden Ideen der Tugend und der Pflicht ſtehen auch nicht in einem ſolchen Verhältniſſe zu einander, als ob der Menſch immer nur darauf ſinnen ſolle, Pflichten zu erfüllen (vergl. §. 27. der allg. prakt. Phil.), oder, als ob die Tugend ſelbſt in dem Verhältniſſe verſchwände, wie der freie Wille keine unſittliche Neigung zu bekämpfen hat. Denn wir haben geſehen, daß der freie Wille ſelbſt nach Pflichtbegriffen dahin arbeiten ſoll, daß der Widerſtreit der Neigung und der

Pflicht immer mehr verſchwinde (S. §. 28. der allg. prakt. Phil.). Anſtatt durchgängig zu ſagen: Du ſollſt, was ſich von ſelbſt verſteht, wo die Neigung durch den freien Willen überwunden werden muß, damit eine menſchliche Handlung der Idee des Guten gemäß ſey, ſtellt alſo die philoſophiſche Moral, der Idee des Guten angemeſſener, die Tugend in der idealen Vollendung dar, welche durchgängig die Herrſchaft des freien Willens über die Begierde, aber darum nicht nothwendig und immer einen Streit des natürlichen Verlangens mit dem ſittlichen Wollen, in ſich ſchließt. Eine Moral, die dem unwillkürlichen Verlangen, ſo weit es von ſelbſt mit der Idee des Guten übereinſtimmt, nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt, giebt auch dem eigentlichen Willen eine ſchiefe Richtung.

Wiederholte Erinnerung an die Moral der Alten, nach welcher der Pflichtbegriff, als ſolcher, nie als höchſter unter den moraliſchen Cardinalbegriffen (§. 26. der allg. pr. Phil.) hervortritt. — Kritik der paradoxen Lehre, daß, wer Einem Laſter ergeben iſt, ſchlechthin laſterhaft ſey.

3. Nach dem Begriffe der Tugend laſſen ſich auch leichter, als nach dem Begriffe der Pflicht, die Grenzen der ſyllogiſtiſchen Anwendung

wendung der allgemeinen moraliſchen Vorſchriften erkennen. Denn nur im Allgemeinen kann der Menſch, der moraliſch ſich ſelbſt verſteht, immer nach Pflichtbegriffen beſtimmt wiſſen, was, der Idee des Guten gemäß, zu thun, oder zu unterlaſſen iſt. Will aber die Moral in der Anwendung der allgemeinen Pflichtbegriffe auf das wirkliche Leben für jeden beſondern, möglichen oder wirklichen, Fall eine Regel in Bereitſchaft haben, durch deren ſyllogiſtiſche Combination mit dem gegebenen Falle genau und hinlänglich erkannt werden ſoll, was in dieſem gegebenen Falle zu thun iſt, ſo verwandelt ſie ſich in Caſuiſtik, und verſinkt in einem Abgrunde von Zweifeln. Denn es giebt allerdings gewiſſe einfache Verhältniſſe des ſittlichen Lebens, z. B. wo die Pflicht der Wahrhaftigkeit, oder die Pflicht der Gerechtigkeit erfüllt werden ſoll. Da iſt es in den meiſten Fällen genug, das Factum vor ſich zu haben, um es genau dem allgemeinen Pflichtbegriffe anzupaſſen. Aber es giebt auch verwickelte Verhältniſſe; und dieſe können ſo verwickelt ſeyn, daß keine moraliſche Aufklärung hinreicht, genau zu beſtimmen, was nach einem allgemeinen Pflichtbegriffe in einem gegebenen Falle zu thun iſt. Dieß zeigt ſich z. B. beſonders bei der Ausübung der Pflicht der Wohlthätigkeit. Denn

daß Wohlthätigkeit überhaupt eine Pflicht iſt, leidet keinen Zweifel; aber durch eine ſichere Reflexion genau zu erkennen, wie dieſe Pflicht erfüllt werden ſoll, iſt in unzähligen Fällen unmöglich. Kommen nun gar Beſchränkungen einer Pflicht durch die andere, und in dieſen Beſchränkungen noch quantitative Verhältniſſe hinzu; entſteht zum Beiſpiel die Frage, wie viel ein Hausvater von ſeinem Vermögen an die Armen geben, wie viel er für die Seinigen erſparen, wie viel er ſich ſelbſt zur nöthigen Erheiterung ſeines Lebens gönnen ſoll; ſo iſt mit den allgemeinen Regeln, z. B.: "Sei wohlthätig; ſei ſparſam; erhalte dich in einer heiteren Stimmung zum Guten", faſt gar nichts geholfen. Eine Moral, die in ſolchen Fällen dem im Ganzen Gutgeſinnten nicht geſtatten will, da, wo ihn ſeine Einſicht verläßt, der vernünftigen Reflexion des Augenblicks und ſeinem Gefühle zu folgen, gräbt ſich ſelbſt ein Grab, und peinigt zugleich das bedrängte Gewiſſen mit unnützen ſo genannten Scrupeln. Das Mittel, dieſe Scrupel zu heben, ſind dann gewöhnlich elende Sophismen, die den Verſtand vollends verwirren. Die wahre Moral weiß nichts von ſolchen Pflichtſophismen. In ihr vereinigen ſich Gefühl und Grundſatz zu einem harmoniſchen Ganzen, ſo gut es die Schranken

der

der menſchlichen Einſicht und ihr Verhältniß zur freien Selbſtbeſtimmung erlauben.

Ueber die jeſuitiſche Caſuiſtik, z. B. nach Pater Escobar und Buſenbaum.

4. Ob und in welchem Sinne eine Colliſion der Pflichten denkbar iſt, läßt ſich bei der Erläuterung des höchſten Grundſatzes der Moral am deutlichſten zeigen. Mit dieſer Erläuterung fängt die Moral als Wiſſenſchaft ihr Geſchäft an. Dann handelt ſie von der ſittlichen Selbſtbildung überhaupt, noch ohne beſtimmtere Beziehung auf das geſellige Leben. Bei dieſer Gelegenheit zerſtört ſie das Vorurtheil, das alle Tugenden aus dem Bedürfniſſe der Geſelligkeit ableiten, oder die Tugend überhaupt auf geſellige Verhältniſſe beſchränken möchte. Der erſte Gegenſtand der moraliſchen Reflexion iſt der Menſch als Menſch. Ihr zweiter Gegenſtand iſt die Geſellſchaft. Der dritte und höchſte Gegenſtand, zu welchem ſich ein moraliſcher Gedanke erheben kann, iſt das Unendlich-Gute, auf das ſich die menſchliche Tugend wenigſtens beziehen kann, wenn ſie gleich nicht immer dieſe Richtung nimmt. Alle menſchlichen Tugenden laſſen ſich alſo nach drei Claſſen ordnen. Sie

Digitized by Google

ſind entweder Tugenden der Selbſtbildung, oder geſellige Tugenden, oder religiöſe. Wie weit dieſe Anordnung mit der bekannten Eintheilung der Pflichten in Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, gegen Andere, und gegen Gott, übereinſtimmt, wird die Ausführung lehren. In der Lehre von den Tugenden der Selbſtbildung berührt die Moral am öfteſten die Pädagogik.

Erſtes Capitel.

Erläuterung des höchſten Grundſatzes der philoſophiſchen Moral.

5. Die allgemeine praktiſche Philoſophie hat gezeigt (§. 29. der allg. prakt. Phil.), daß der höchſte Grundſatz der Moral kein anderer ſeyn kann, als der Grundſatz der wahren Humanität, der ſich in der Formel ausdrücken läßt: Handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt in der reinſten Harmonie der Beſtrebungen, durch die ſich das wahrhaft Menſchliche in dir von dem Thieriſchen ſcheidet.

Dieſe

Dieſe Formel drückt zugleich aus, welchen Antheil der Verſtand an der Sittlichkeit hat, und welcher Antheil dem Gefühle auch da überlaſſen bleiben muß, wo der Verſtand gute Grundſätze von ſchlechten unterſcheidet. Denn, um mit uns ſelbſt in jeder Hinſicht übereinzuſtimmen, bedürfen wir feſter Grundſätze, nach denen wir als denkende Weſen mit Freiheit uns zum conſequenten Handeln beſtimmen. Aber was der praktiſchen Conſequenz einen moraliſchen Werth giebt, iſt nicht die logiſche Uebereinſtimmung der Handlungen mit einem höchſten Grundſatze; es iſt das Ueberthieriſche in der menſchlichen Natur, das ſich auch in den logiſchen Functionen der Vernunft, wenn gleich nicht in dieſen allein, offenbart. Darum ſoll der Menſch nach Grundſätzen handeln, weil er ſeiner ganzen überthieriſchrn Natur gemäß, folglich auch mit Verſtand, handeln ſoll. Deſſen ungeachtet läßt ſich, was in einem gegebenen Falle wahrhaft gut iſt, unmittelbar aus keinem Grundſatze erkennen. Neben den logiſchen Functionen der Denkkraft kommen bei aller ſittlichen Billigung und Mißbilligung auch diejenigen überthieriſchen Beſtrebungen in Betracht, die durch Gefühle ſich äußern und ſich in Gefühlen verlieren. Nehmen wir nicht Rückſicht auf dieſe Beſtrebungen, die, obgleich durch Gefühle ſich äußernd, doch

 urſprüng-

urſprünglich auch in der Vernunft gegründet ſind, ſo bleibt dem Verſtande außer der Conſequenz, die für ſich allein noch keinen ſittlichen Werth hat, kein Kriterium der Unterſcheidung guter Grundſätze von ſchlechten. Nur da, wo wir uns einer mehr oder weniger reinen Harmonie aller überthieriſchen Beſtrebungen unſrer Natur bewußt werden, wohnt im Menſchen die eigentliche Tugend. Ohne das Gefühl deſſen, was in uns überthieriſch iſt, würden wir das Gute gar nicht kennen.

Genauere Unterſcheidung der Aeußerungen eines guten Herzens von den Ausſprüchen eines durch Gefühl und Verſtand gebildeten ſittlichen Bewußtſeyns.

6. Der Verſtand erkennt das Einzelne immer nur in dem Allgemeinen. Wenn wir alſo die ſittliche Reflexion überhaupt einem logiſchen Princip unterordnen wollen, ſo erkennen wir das Gute unſrer eigenen Beſtrebungen in der nothwendigen Uebereinſtimmung deſſen, was wir wollen, mit dem, was alle vernünftige Weſen nach denſelben Grundſätzen für gut anerkennen müſſen. Daher iſt es eine nützliche Regel, bei Allem, was man nach Grundſätzen thun, oder unterlaſſen will, zu fragen, ob unſre Maxime als Princip einer allge-

Digitized by Google

allgemeinen Geſetzgebung gedacht werden könne. Wir erkennen dann das Gute logiſch als dasjenige, was der Einheit der Zwecke aller vernünftigen Weſen gemäß iſt. Aber im Grunde verſteht ſich immer ſchon von ſelbſt, daß, weil die Vernunft, als Vernunft, in allen denkenden Individuen eine und dieſelbe iſt, auch alle wahrhaft vernünftigen Individuen etwas Gemeinſchaftliches in dem Zwecke ihres Daſeyns und eine dieſem gemeinſchaftlichen Zwecke gemäße Beziehung des Willens eines Jeden auf den Willen Aller anerkennen müſſen. Was aber dieſer Zweck, und was folglich gut iſt, läßt ſich aus der Denkbarkeit des Allgemeingültigen einer Maxime eben ſo wenig hinreichend erkennen, als das Sittliche überhaupt aus einer bloß logiſchen Reflexion abgeleitet werden kann.

Genauere Kritik des Kantiſchen Moralprincips und ſeiner praktiſchen Anwendbarkeit.

7. Alle Beſtrebungen, durch die ſich in unſrer Natur das eigentlich Menſchliche von dem Thieriſchen ſcheidet, vereinigen ſich in der menſchlichen Perfectibilität. Daher iſt auch der Grundſatz: Strebe nach Vollkommenheit, ſehr nützlich, unſern freien Handlungen die Richtung

tung auf das Gute zu geben. Aber welche in ſich ſelbſt abgeſchloſſene Vollendung eines mangelhaften Daſeyns die wahrhaft menſchliche, alſo, welche Art von Vollkommenheit die wahrhaft moraliſche iſt, läßt ſich aus dem allgemeinen Princip der Vollkommenheit um ſo weniger erkennen, da dieſes Princip, um moraliſch anwendbar zu werden, ſchon eine beſtimmte Kenntniß deſſen, was zur Idee der menſchlichen Vollkommenheit gehört, vorausſetzt. Es giebt keine andere menſchliche Vollkommenheit, als die reinſte Humanität (§. 5.); und worin dieſe beſteht, kann unſer Verſtand nur durch Unterſcheidung des Uebertieriſchen von dem Thieriſchen in unſrer Natur, alſo nur mit Hülfe des ſittlichen Gefühls, erkennen; aus dem allgemeinen Begriffe der Vollkommenheit läßt es ſich auf keine Art ableiten. Mißdeutungen, denen die Maxime der Vollkommenheit kaum entgehen kann, ſind ſchon in der allgemeinen praktiſchen Philoſophie angezeigt (§. 23. der allg. prakt. Phil.).

Genauere Kritik des Wolfiſchen Moralprincips.

8. Mit der logiſchen Anſicht des höchſten Grundſatzes der Moral (§. 6.) läßt ſich auch die Maxime: Lebe für das allgemeine Wohl

in

in eine gemeinnützige Uebereinſtimmung bringen, wenn man nur nicht dem wahren Begriffe des allgemeinen Wohls den falſchen Begriff einer allgemeinen Glückſeligkeit (§. 45. der allg. prakt. Phil.) unterſchiebt. Denn das allgemeine Wohl oder allgemeine Beſte, wie man es auch nennt, iſt nichts anders als das Gute ſelbſt, ſofern es in der Harmonie der vernünftigen Zwecke Aller durch das gemeinſchaftliche Streben Aller wirklich wird. Aber eine allgemeine Glückſeligkeit, ſo weit es möglich iſt, zu befördern ſuchen, ohne Rückſicht auf inneres Verdienſt und innere Schuld, hieße, der Idee einer moraliſchen Weltordnung entgegen wirken (vergl. §. 48 u. 49. der allg. prakt. Phil.); und das innere Verdienſt und die innere Schuld der Sterblichen kann doch nur das Alles ſehende Auge eines Weltrichters, das die verborgenen Tiefen der ſittlichen Freiheit und ihr Verhältniß zur Naturnothwendigkeit durchdringt, unbezweifelbar erforſchen (vergl. §. 40. am a. O.). Allgemeine Glückſeligkeit ohne Einſchränkung nach unſerm Ermeſſen zu befördern, iſt alſo ein Eingriff in die Regel der ewigen Gerechtigkeit. Es iſt zugleich widerſinnig, den Einfluß, den unſre Handlungen auf das Glück Anderer haben, in einer Allgemeinheit auffaſſen zu wollen, als ob nicht jede menſchliche Handlung durch ein Zuſammentref-

mentreffen von Umſtänden, die wir nicht voraus- ſehen konnten, einen ganz unerwarteten Erfolg haben könnte; oder, als ob wir jemals über die nächſten Folgen, die unſre Handlungen in einem gewiſſen, oft ſehr engen Kreiſe haben, hinausblicken könnten. Unſre vernünftige Sorge für das Glück des Ganzen beſchränkt ſich alſo auf die Pflicht der Hülfleiſtung in einem gewiſſen Kreiſe; und dieſe Pflicht kann um ſo weniger für die Grundlage aller übrigen Pflichten gelten, da ſie ſelbſt durch die Gerechtigkeit beſchränkt wird, und überdieß nur die geſelligen Verhältniſſe des Lebens, aber nicht unſer ganzes ſittliches Daſeyn, betrifft.

Darf man einem Andern ein Glück, nach welchem ihn gar nicht verlangt, aufdringen?

9. Für die geſelligen Verhältniſſe giebt es noch andre Regeln, die zwar auf keine Art die Stelle eines höchſten Grundſatzes der Moral vertreten können, aber ſehr nützlich ſind, die ſittliche Reflexion zu leiten. Dahin gehört die treffliche Regel des Chriſtenthums: "Thue Anderen, was du willſt, das ſie dir thun ſollen". Dieſer Grundſatz ſchlägt den Egoismus nieder; er weckt das Mitgefühl, das von der Herzensgüte

nicht

nicht zu trennen iſt (vergl. §. 35. der allg. prakt. Phil.); er fordert uns auf, unſerm eigenen natürlichen und vernünftigen Verlangen gemäß, ein ähnliches Verlangen Anderer anzuerkennen, und der Idee einer ſittlichen Harmonie der Zwecke Aller die widerſtrebende Neigung zu unterwerfen. Aber mißdeutet kann auch dieſer Grundſatz ſehr leicht werden, wenn man ſein eignes zufälliges, nicht ſein nothwendiges und vernünftiges Wollen zum Maßſtabe des Wollens Anderer macht; oder, wenn man nicht die beſonderen Verhältniſſe, in denen man ſelbſt vernünftigerweiſe etwas Beſtimmtes wollen kann, von den beſondern Verhältniſſen, nach denen ſich die vernünftigen Wünſche Anderer richten, hinlänglich unterſcheidet.

Vergleichung dieſes chriſtlichen Moralprincips mit dem Kantiſchen (S. oben, §. 6.).

10. Die Pflicht, durch ſittliche Selbſtbildung dahin zu ſtreben, daß das Gute in uns zum Natürlichen werde, alſo ſo viel, als möglich, auch aus unwillkürlicher Neigung, nicht bloß aus Pflicht, geſchehe (vergl. §. 27. der allg. prakt. Phil.), kann dem menſchlichen Herzen nicht näher gelegt werden, als durch die begeiſternde Aufforderung, Gott zu lieben über Alles, und

unſern Nächſten wie uns ſelbſt. Denn das Gefühl der ſittlichen Liebe (§. 33. 34. der allg. prakt. Phil.) erhebt die menſchliche Natur zu den höheren Naturen, in denen kaum noch ein Kampf des Guten mit dem Böſen Statt findet, weil die herrſchende Liebe zum Guten keine unſittliche Neigung aufkeimen läßt. Wer das Gute liebt, alſo mit Luſt und Wohlgefallen thut, was gut iſt, der liebt auch andre denkende und fühlende Weſen, indem er unwillkürlich mit Luſt und Wohlgefallen ihnen die Dienſte erweiſet, die er ihnen aus Pflicht erweiſen müßte, wenn er es ungern thäte. Mit der Idee einer moraliſchen Weltordnung tritt in dem Bewußtſeyn deſſen, der das Gute liebt, auch die Idee eines Urhebers dieſer überirdiſchen Weltordnung begeiſternd hervor. Wer alſo das Gute überhaupt wahrhaft und innig liebt, der kann nicht umhin, den Urquell alles Guten über Alles zu lieben, wenn er anders nicht ſo unglücklich iſt, das Weſen zu bezweifeln, ohne welches die moraliſche Weltordnung nur eine höhere Naturnothwendigkeit wäre (vergl. §. 16. der allg. prakt. Phil.). Aber unmittelbar gebieten läßt ſich überhaupt keine Liebe; und keine Pflicht läßt ſich aus der Liebe ableiten.

Vergleichung des Moralprincips des Spinoza mit der Moral des Chriſtenthums.

II.

11. Der höchſte Grundſatz, deſſen die philoſophiſche Moral bedarf, um ſich als Syſtem zu behaupten, darf überhaupt nie ſo ausgelegt werden, als ob die menſchliche Individualität nach einem Moralprincip in ein perſonificirtes Abſtractum verwandelt werden ſollte. Niemand, wer ſeine Individualität verletzt, kann wahrhaft mit ſich ſelbſt übereinſtimmen, folglich auch nicht dem höchſten Grundſatze der ſittlichen Selbſtbildung gemäß handeln. Die allgemeine Regel des Guten nimmt eine unendliche Mannigfaltigkeit individueller Formen in ſich auf. Die Harmonie der Beſtrebungen, durch die ſich das Menſchliche von dem Thieriſchen ſcheidet, kann nicht in allen Individuen genau dieſelbe ſeyn, weil alle menſchlichen Kräfte, Anlagen, und Triebe durch die Individualität auf das mannigfaltigſte modificirt werden. Nun vermag aber niemand anders zu handeln, als, ſeinen individuellen Anlagen und Kräften gemäß. Keine Tugend darf fehlen, wenn die ſittliche Selbſtbildung ihren eigenen Zweck nicht verfehlen ſoll; aber nicht jede Tugend wird zu jeder andern Tugend bei allen Individuen genau in demſelben Verhältniſſe ſtehen können. Geduld z. B. und Muth ſind Tugenden, die ſich erwerben laſſen, aber nur bis auf einen gewiſſen Grad. Wer von Natur

Digitized by Google

muthig iſt, würde ſich ſelbſt moraliſch verkrüppeln, wenn er immer genau auf dieſelbe Art handeln wollte, wie der Geduldige, deſſen Geduld nicht ſein Verdienſt iſt. Was der Starke wagen darf, iſt nicht immer auch dem Schwachen erlaubt. Auch die Temperamente laſſen ſich nicht vernichten. Wenn gleich alle Temperamentsfehler ausgetilgt werden ſollen, ſo bleibt doch das Temperament ſelbſt unvertilgbar; nach der Verſchiedenheit der Temperamente richtet ſich aber ganz und gar die Art, wie das natürliche Verlangen in das ſittliche aufgenommen werden kann (§. 43. der allg. prakt. Phil.). Wie viel oder wenig Temperamente im Allgemeinen es geben mag, geht die Moral nichts an. Aber das individuelle Temperament, nach Grundſätzen gebildet, iſt die Grundlage des Charakters. Das allgemeine Merkmal eines Charakters iſt Feſtigkeit im Wollen. Der wahrhaft gute Wille ſoll aber auch ein feſter Wille ſeyn, der ein beſtimmtes Ziel unwandelbar verfolgt. In jeder wirklichen Tugend ſoll alſo ein Charakter erſcheinen. Mit dem Charakter erſcheint aber nothwendig auch das individuelle Temperament, und mit dem Temperamente alles Uebrige, was ein Individuum von dem andern unterſcheidet. Eine charakterloſe Tugend mag immerhin in

ſofern

ſofern auch Tugend genannt werden, als ihr ein guter Wille zum Grunde liegt, der ſich im Allgemeinen nach guten Grundſätzen richtet. Aber eine ſolche Tugend iſt ohne Beſtand in ſich ſelbſt, gewöhnlich ſchwankend zwiſchen Grundſätzen und unſtäten Trieben, und in allen kritiſchen Verhältniſſen des Lebens unzuverläſſig. Das wahre Princip der Moral verlangt, daß Jeder, ſo gut er kann, indem er ſich nimmt, wie er von Natur ſich findet, ſein individuelles Temperament und alles Uebrige, was zu ſeiner Individualität gehört, auf eine ſolche Art ſelbſtthätig bilde, daß er in der Uebereinſtimmung ſeiner Handlungen mit den allgemeinen Begriffen, durch die wir lernen, was Pflicht und Tugend iſt, gleich weit entfernt von der Nachahmungsſucht und von der Originalſucht, ſich eines ihm perſönlich eignen Charakters erfreue.

12. Mit der Anwendung moraliſcher Grundſätze auf das wirkliche Leben tritt nicht ſelten eine ſo genannte Colliſion der Pflichten ein. Denn die Moral als Wiſſenſchaft kann immer nur im Allgemeinen lehren, was Pflicht und Tugend iſt. Da nun alle Pflichten ſich vereinigen in Einer Tugend, ſo iſt im Allgemeinen gar kein Widerſtreit der Pflichten unter einander denkbar. Aber

was in einem gegebenen Falle zu thun iſt, wird zunächſt erkannt aus dem wirklichen Verhältniſſe des gegebenen Falles zum Begriffe derjenigen Pflicht, auf die er ſich unmittelbar bezieht. Nun bezieht ſich zwar weiter jede Pflicht auf jede andere, und jede Tugend auf jede andere; aber diejenige Pflicht, auf welche ſich der gegebene Fall unmittelbar bezieht, tritt nothwendig in dieſem Falle vor den übrigen Pflichten hervor; und indem wir thun, was dieſer hervortretenden Pflicht gemäß iſt, treten für den Augenblick die übrigen Pflichten zurück. Aber wie weit eine Pflicht die übrigen Pflichten zurückdrängen darf, ohne ſie ganz zu verdrängen, darüber entſcheidet in gar vielen Fällen durchaus keine Regel. Wie weit z. B. die Pflicht der Wohlthätigkeit in einzelnen Fällen ohne Verletzung anderer Pflichten ausgeübt werden kann; wie weit die Dankbarkeit gegen den Einen gehen darf, wenn ſie nicht Ungerechtigkeit gegen einen Andern werden ſoll; darüber muß nicht ſelten die Reflexion des Augenblicks mit Hülfe des Gefühls auf gutes Glück entſcheiden. Will die Moral in ſolchen Fällen durchgreifende Regeln geben, ſo verwandelt ſie ſich wieder in die unſeelige Caſuiſtik, die den Frieden der Seele vernichtet und das Gute zum Geſpötte macht (S. §. 3.). Nur eine einzige Pflicht,

die

die Pflicht der Selbſterhaltung, wird völlig null, ſobald eine andere Pflicht ohne Selbſtaufopferung nicht erfüllt werden kann; denn ſich ſelbſt zu erhalten, iſt ja nur Pflicht um der übrigen Pflichten willen, alſo auch nur ſo lange, als die Selbſterhaltung keiner Pflicht widerſtreitet. Warum in den geſelligen Verhältniſſen die Gerechtigkeit nie zurücktreten darf, muß die Lehre von den geſelligen Tugenden zeigen.

Zweites Capitel.

Von den Tugenden der Selbſtbildung.

13. Sich ſelbſt moraliſch zu bilden, würde Pflicht bleiben auch für den, der, abgeſondert von aller menſchlichen Geſellſchaft, wie Robinſon Cruſoe auf ſeiner Inſel, geſellige Tugenden zu üben gar keine Veranlaſſung hätte. Denn die Sittlichkeit gründet ſich nicht auf die Geſelligkeit; ſie gründet ſich auf die Idee des Guten im Bewußtſeyn der Humanität (§. 29. der allg. prakt. Phil.). Schwerlich würde ſich dieſes Bewußtſeyn in der menſchlichen Natur ohne Mitwirkung der Geſelligkeit jemals ent-

Digitized by Google

entwickelt haben. Deſſen ungeachtet iſt es nicht auf geſellige Verhältniſſe beſchränkt. Es umfaßt Alles, was nur irgend ein Intereſſe für uns haben kann. Nothwendig intereſſirt Jeder ſich für ſich ſelbſt. Dieſes natürliche Intereſſe wird ſittlich, wenn der Menſch ſich der Würde ſeiner Natur erfreuet, und, was die Natur für ihn that, zu vollenden ſucht nach der Idee des Guten. Lächerlich müßte er ſich ſelbſt werden, wenn er, wie ein Künſtler, ein Kunſtwerk aus ſich machen und ſeine Natur nur als Stoff behandeln wollte. Aber erziehen ſoll er ſich ſelbſt. Das unterſcheidet die Erziehung von der eigentlichen Kunſt, daß die Kunſt nur dem Stoffe eine Form giebt, die Erziehung aber das Lebendige nach Grundſätzen aus ſich ſelbſt entwickelt.

Urſprüngliche Verwandtſchaft der Moral mit der Pädagogik.

14. Das Erſte, was man zu thun hat, um ſich ſelbſt zu erziehen und in dieſem Sinne zu bilden, iſt, daß man ſich gewöhne, ſich ſelbſt zu beherrſchen. Der Anfang aller Tugend iſt Selbſtbeherrſchung. Aber die wahre Selbſtbeherrſchung iſt weder phantaſtiſche Entſinnlichung, noch Selbſtcaſteiung. Phantaſtiſch wird in ſittlichen

chen Verhältniſſen die Entſinnlichung, durch die ſich der Menſch über das Thier erhebt, wenn man ſeine natürlichen Triebe wie geborne Verbrecher verfolgen zu müſſen glaubt, um ſie entweder auszurotten, oder wenigſtens dem Pflichtbegriffe auf eine ſolche Art zu unterwerfen, daß man ſich ſagen könne, man habe Alles, was man gethan hat, nur aus Grundſatz gethan, nicht aus unwillkürlichem Triebe (S. die allg. prakt. Phil. §. 27.). Selbſtcaſteiung ſetzt die thörichte Meinung voraus, daß Leiden und Entbehrung an ſich etwas Großes und Verdienſtliches ſey. Aber wachen ſoll die Vernunft auch über die unſchuldigen Triebe, damit keiner ausarte, oder zur Leidenſchaft werde. Unterdrücken ſoll der freie Wille alle die Triebe, die ſich gegen die Herrſchaft der moraliſchen Ideen empören. Dieſe Selbſtbeherrſchung geht immer unmittelbar von der Freiheit aus. Aber wenn wir auch an eine unendliche Kraft der Freiheit glauben dürfen (§. 39. der allg. prakt. Phil.), ſo erleichtert ſich doch der Menſch den Sieg der Freiheit über die Begierde durch Uebung der überirdiſchen Fähigkeit, ſich ſelbſt zu beherrſchen; und je mehr man in der Selbſtbeherrſchung geübt iſt, deſto ſicherer kann man auch bei ſchweren Kämpfen auf ſich ſelbſt rechnen. Wer alſo in ſich erfahren hat,

 daß

daß ihn, aller guten Vorſätze ungeachtet, die Begierde leicht hinreißt, der verſage ſich zuweilen auch unſchuldige Freuden, um ſicherer über die Neigung zu den verbotenen Herr zu werden.

Warum auch Kinder ſo früh, als möglich, zur Selbſtbeherrſchung gewöhnt werden müſſen. — Kritik der mönchiſchen Selbſtcaſteiung.

15. Verbunden mit der Selbſtbeherrſchung iſt die ſittliche Beſonnenheit (σωφροσύνη). Sie iſt der Zuſtand des freien Bewußtſeyns, in welchem der Menſch beſtimmt weiß, was er Gutes will. Ihr widerſtreitet von der einen Seite das träumeriſche Hinbrüten über verworrenen Gedanken und Gefühlen, von der andern der Ungeſtüm des Affects und diejenige leidenſchaftliche Heftigkeit, die das Bewußtſeyn verdunkelt. Nicht alle Leidenſchaften vedunkeln das Bewußtſeyn. Darum kann der Wille im Dienſte einer Leidenſchaft, z. B. des Ehrgeizes, eine eben ſo große Gewalt über die widerſtrebenden Triebe ausüben, als nach moraliſchen Ideen. Aber gewöhnlich zerrüttet die leidenſchaftliche Bewegung das Gemüth, und nähert ſich eben dadurch dem Wahnſinne. Wer ſich alſo nicht zur Beſonnenheit gewöhnt, läuft immer Gefahr, daß das Werk

Werk ſeiner ſittlichen Selbſtbildung in den entſcheidenden Augenblicken zuſammenſtürze. Darum ſoll auch keine Erheiterung des Gemüths bis zur Höhe des Rauſches ſteigen, die Berauſchung mag von phyſiſchen Genüſſen ausgehen, oder von geiſtigen. Verſchieden von aller Berauſchung iſt die ſittliche Begeiſterung, der Enthuſiasmus für das Gute, ein feuriges Intereſſe, das die Beſonnenheit nicht ſtört. Wo dieſer Enthuſiasmus fehlt, da iſt gewöhnlich auch nur ein halber Wille, das Gute zu thun, weil es gut iſt.

Großer Unterſchied zwiſchen der wahrhaft ſittlichen Beſonnenheit, in der ſich die höheren Functionen der Vernunft offenbaren, und der kalten Vernunft der Egoiſten.

16. Die ſittliche Beſonnenheit ſchließt neben der inneren Freiheit des Geiſtes ein gewiſſes Ebenmaß im Verhältniſſe der ſubjectiven Beſtrebungen und des mit ihnen verbundenen Genuſſes zu der ganzen Natur des ſittlichen Individuums, alſo mit einem Worte die Tugend in ſich, die man Mäßigkeit nennt. Ein unmäßiger, über die Grenzen der Natur ausſchweifender phyſiſcher Genuß erniedrigt den Menſchen unter das Thier. Aber auch in den edelſten Beſtrebungen unſers gei-

Digitized by Google

geiſtigen Weſens, und in dem Genuſſe, der dieſe Beſtrebungen begleitet, ſoll die Kraft ſich nicht ohne Noth erſchöpfen, und der Genuß nicht die Harmonie der Kräfte und ihrer Aeußerungen ſtören. Verfeinerung des Genuſſes iſt keine Unmäßigkeit. Jeder genieße in den Schranken der ſittlichen Würde das Leben nach ſeiner Sinnesart. Wer innerhalb dieſer Schranken cyniſche Einfachheit und Derbheit liebt, befriedige immerhin ſeine phyſiſchen Bedürfniſſe auf eine Art, wie auch ein nackter Wilder ſie befriedigen kann. Nur rühme er ſich ſeiner Gleichgültigkeit gegen den feineren Genuß, den die Cultur mit ſich bringt, nicht als eines Verdienſtes, und glaube nicht erhaben zu ſeyn über den, der rohe Erdäpfel nicht eben ſo gern genießt, als eine ſchicklich zubereitete Speiſe, da doch die Entbehrung an ſich weder groß, noch verdienſtlich iſt (§. 14.). Aber von der raffinirenden Leckerei nach Grundſätzen iſt freilich nicht weit bis zur methodiſirten Thierheit. Ob Unmäßigkeit in feinen, oder in groben Genüſſen verderblicher iſt, läßt ſich im Allgemeinen ſchwerlich beſtimmen. Eine erſchöpfende Anſtrengung, wo es Noth thut, wird durch das Geſetz einer gemäßigten Thätigkeit nicht beſchränkt. Aber durch überſpannte Thätigkeit ſich ſelbſt zu Grunde richten,

wo

wo es nicht Noth thut, iſt Schwärmerei, oder Leidenſchaft, nicht Tugend.

Kann man unmäßig ſeyn im Guten? Wie läßt ſich die Tugend nach dem Ariſtoteles denken als in der Mitte liegend zwiſchen zwei Extremen?

17. Eine andere Tugend, die auch ohne Rückſicht auf geſellige Verhältniſſe ihren Werth behält, iſt der Muth. Selbſt der natürliche Muth, der in der menſchlichen Natur bis zur Brutalität ausarten kann, erhält durch ſeine Aehnlichkeit mit dem höheren, eigentlich ſittlichen Muthe, eine gewiſſe täuſchende Würde. Denn wer für das Gute nichts wagt, wie kann der bereit ſeyn, wenn es Noth thut, für ſeine Pflicht ſich ſelbſt aufzuopfern? Gefahren, wenn ſie, um ein edles Ziel zu erreichen, unvermeidlich ſind, nicht ſcheuen; durch kein Hinderniß, das unüberwindlich ſcheint, ſich aufhalten laſſen auf dem rechten Wege; nicht eher dem Hinderniſſe weichen, bis man auf die rechte Art alle ſeine Kraft aufgeboten hat, es zu überwinden; das heißt, muthig ſeyn im moraliſchen Sinne. Dieſer Muth ſchließt die Standhaftigkeit in ſich, die ſich durch keine Gefahr das Ziel des feſten Willens verrücken läßt, und, wo ein gewiſſer Platz zum Guten

Guten behauptet werden muß, dieſen Platz unter keiner Bedingung räumt. Da nun das Gute in uns und außer uns im Ganzen ohne Kampf nicht erworben und nicht behauptet werden kann, ſo iſt mit der Feigheit, die ohne Kampf, oder nach ſchwachem Widerſtande, dem gefährlichen, innern oder äußeren Feinde weicht, keine wahre Tugend vereinbar. Von der Zaghaftigkeit, die die Gefahren in der Vorſtellung vergrößert, iſt gewöhnlich nicht weit bis zur Feigheit. Wer wahren Muth fühlt, der wird auch im unglücklichſten Falle nicht an ſich ſelbſt verzweifeln; er wird nie für unmöglich halten, auch das unwiderbringlich Verlorne auf irgend eine Art zu erſetzen. Dieſer eigentlich ſittliche Muth iſt aber nach der Einrichtung der menſchlichen Natur ſo abhängig von dem natürlichen Muthe, daß derjenige, dem die Natur nicht ein gewiſſes Maaß von Muthe zutheilte, nicht nur nie ein Löwe auf dem Schlachtfelde werden, ſondern in allen äußern Gefahren die Faſſung verlieren, und zittern wird. Vergebens ruft die Moral dem Zitternden zu: "Sei muthig"! Er will ihr gehorchen; aber er kann nicht. Aber frühe Uebung kann von dieſer Seite der Natur außerordentlich zu Hülfe kommen. Darum iſt Bildung und Erhöhung des natürlichen Muthes durch Erziehung für einzelne Menſchen

und für ganze Nationen ein dringendes moraliſches Bedürfniß. Wer ſich ſelbſt in ſeiner Feigheit gefällt, iſt verächtlicher als der brutalſte Tapfere.

Ueber den moraliſchen Werth der Tapferkeit nach den Begriffen der Alten. — Wie Muth und Feigheit in den Nationalcharakter übergehen können. — Verhältniß des Muths zum Ehrgeize, dem edeln und dem egoiſtiſchen.

18. Muth ohne Vorſicht iſt Tollkühnheit. Auch Vorſicht — nicht zu verwechſeln mit jener phlegmatiſchen Bedächtigkeit, die ſich den Augenblick der That entſchlüpfen läßt — iſt eine Tugend, die unabhängig von den geſelligen Verhältniſſen beſteht. Auch der Einſame ſoll bei Allem, was er thut, vor ſich blicken, damit er nach ſeiner beſten Einſicht ſein Ziel nicht verfehle. Mit der wahren Vorſicht iſt die Umſicht verbunden. Wer auf Zeit und Umſtände nicht achten will, um nur ſchlechthin nach allgemeinen Begriffen gut zu handeln, bildet ſich ein, wie ein Abſtractum außer aller Zeit und nur im Allgemeinen handeln zu können, da doch die wirkliche Ausübung jeder Pflicht von allen Seiten bedingt iſt durch die Umſtände, aus deren Vergleichung mit den allgemeinen Pflichtbegriffen erkannt werden muß, ob der Augenblick, zu handeln, wirklich da iſt. Die wahrhaft ſittliche

Digitized by Google

liche Vorſicht und Umſicht hat nichts gemein mit der egoiſtiſchen. Der Egoiſt prüft Zeit und Umſtände, um ſeinem Vortheile nichts zu vergeben, die ſittlichen Ideen mögen dabei in Betracht kommen, oder nicht. Er hält ſich mit Recht für klug, wenn er ſich geſchickt jedes Umſtandes als eines Mittels zur Erreichung ſeiner Zwecke bedient. Er verlacht den beſſeren Menſchen, deſſen Verſtand etwas Höheres, als den Vortheil, erwägt, als einen Thoren. Aber eine unkluge Tugend ſtreitet gegen ſich ſelbſt. Klug im edeln Sinne ſollen wir ſeyn, um die Mittel nicht zu verfehlen, einen edeln Zweck zu erreichen. Klugheit als Talent liegt außer der Sphäre des freien Willens. Niemand kann ſich klüger machen, als er von Natur iſt. Niemand kann anders klug handeln, als nach ſeiner Einſicht. Aber, daß man gewiſſenhaft nach ſeiner beſten Einſicht handele, ſich nicht hinreißen laſſe, nichts übereile, nicht verſäume, die Mittel zu gebrauchen, die zum edeln Zwecke führen, das macht die Klugheit zur Tugend. Nur muß durchaus das Mittel, das zu einem beſtimmten Zwecke führen ſoll, auch an ſich gut ſeyn, d. h. mit der Idee des Guten übereinſtimmen.

Ueber die ſchwärmeriſche Herabwürdigung der Klugheit. — Ueber die verderbliche Lehre, daß der gute Zweck jedes Mittel adle.

19. Pflicht iſt es alſo, auch ohne Beziehung auf geſellige Verhältniſſe, nach Kenntniſſen zu ſtreben, ſein Gedächtniß zu bereichern, ſeinen Verſtand zu üben, ſeinen Geiſt überhaupt zu bilden. Nach ſittlicher Aufklärung ſtrebt Jeder, wer begriffen hat, daß eine blinde Tugend ſich ſelbſt widerſpricht. Aber nicht nur diejenige Wahrheit, deren Gegenſtand unmittelbar die Sittlichkeit iſt, hat einen innern Werth; alles Streben nach Wahrheit aus Liebe zum Wahren adelt die menſchliche Natur. Denn es iſt eine und dieſelbe Vernunft, die ſich theoretiſch durch die Idee des Wahren, und praktiſch durch die Idee des Guten über die Thierheit erhebt. Wiſſenſchaft überhaupt ſoll geehrt werden, nicht nur wegen ihres Nutzens zur Erreichung anderer guten Zwecke, ſondern auch unmittelbar um ihrer ſelbſt willen als etwas, das zur Würde der menſchlichen Natur gehört. Wer bei ſeinen wiſſenſchaftlichen Studien nur für ſein eignes geiſtiges Vergnügen ſorgt, und keine Anſtalt trifft, auch Anderen mitzutheilen von ſeinem geiſtigen Erwerbe, und das Reich der Wiſſenſchaft überhaupt zu erweitern, der, freilich, entweihet die Wiſſenſchaft durch egoiſtiſche Beſchränktheit. Aber wer nur lernt, um Andern zu nützen, ohne die Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen

len zu lieben, der kennt ihren inneren Werth nicht. Mit der Liebe zur Kunſt verhält es ſich eben ſo. Auch die Kunſt ſoll um ihrer ſelbſt willen geachtet werden; denn auch in ihr offenbart ſich unmittelbar das Eigenthümliche der Menſchheit. Nur die ſogenannten mechaniſchen Künſte ſind ihrer Natur nach beſtimmt, andern Zwecken zu dienen; aber die liberale und ſchöne Kunſt erhebt, wie die Wiſſenſchaft, unmittelbar durch ſich ſelbſt den Menſchen zu der höheren Sphäre des Daſeyns. Sie vereinigt die Bildung des Gefühls mit der Bildung des Verſtandes.

Warum nur Wenige beſtimmt ſind, als Gelehrte für die Wiſſenſchaft, oder als Künſtler für die Kunſt vorzugsweiſe zu leben.

20. Ueberhaupt ſollen wir, auch abgeſehen von den geſelligen Tugenden und Pflichten, nach den wahren Gütern des Lebens, d. h. nach Allem ſtreben, was uns als Mittel nützen (§. 25. der allg. prakt. Phil.) kann, den höheren Zweck unſers Daſeyns zu erreichen. Da nun unter allen dieſen Mitteln die geſelligen Verbindungen oben an ſtehen, ſo fällt die Uebung der geſelligen Tugenden nicht ſelten mit dem Streben nach den wahren Gütern des Lebens in einer und derſelben

Reihe

Digitized by Google

Reihe von Handlungen und Empfindungen zuſammen. Aber auch von aller menſchlichen Geſellſchaft getrennt, ſollen wir nichts muthwillig zerſtören, wenn es auch nur durch den natürlichen Eindruck, den es auf ein unverdorbenes Gemüth macht, der Sittlichkeit günſtig iſt. Durchaus tadelnswürdig iſt alſo jede muthwillige, nicht einem edeln Zwecke dienende Zerſtörung organiſcher Bildungen. Selbſt die cryſtalliniſchen Bildungen der unorganiſchen Körper haben für den denkenden Geiſt ein Intereſſe, dem eine muthwillige Zerſtörung dieſer Naturproducte geradezu widerſtreitet. Aber auch Alles, was uns unmittelbar wenig intereſſiren kann, erhält einen Werth, wenn es überhaupt, oder auch nur unter gewiſſen Umſtänden dazu beiträgt, unſre ſittliche Exiſtenz zu erweitern, zu erhalten, oder zu ſichern. Auf dieſes Verhältniß unſrer ſittlichen Beſtrebungen zur Außenwelt bezieht ſich auch die Tugend der Sparſamkeit, die aber bekanntlich ſehr leicht ausartet, und auch da, wo ſie nicht ausartet, mit mehreren Pflichten in eine Colliſion kommt, aus der ſich der gute Wille nur auf gutes Glück durch die Reflexion des Augenblicks und mit Hülfe eines ſittlich gebildeten Gefühls ziehen kann (vergl. §. 12.).

21. Wenn es Pflicht iſt, Dinge außer uns mit uns in eine Verbindung zu bringen, durch die unſre ſittliche Exiſtenz erweitert, erhalten, und geſichert werden kann, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß unſer phyſiſches Leben unter allen phyſiſch-moraliſchen Gütern den erſten Platz einnimmt, weil es für uns die Grundlage der Möglichkeit aller übrigen iſt. Aber die Natur hat durch den Trieb der Selbſterhaltung kräftig genug dafür geſorgt, daß das phyſiſche Leben auch ohne ſittliches Zuthun in den meiſten Fällen ſich ſelbſt hinlänglich bewahrt. Von einer Pflicht der Selbſterhaltung iſt da, wo der natürliche Lebenstrieb den moraliſchen Ideen und Gefühlen aufgeopfert werden muß, gar nicht weiter die Rede. Sobald der natürliche Lebenstrieb in einer menſchlichen Seele vorherrſcht, iſt die Feigheit nicht weit (vergl. §. 17.). Wer ſich Alles erlaubt, um nur ſein Leben zu retten, iſt niederträchtig. Und doch kann ein ungeübter Wille den natürlichen Lebenstrieb nicht leicht überwinden. Wieder ein Grund (vergl. §. 17.), durch Erziehung ſo viel, als möglich, den natürlichen Muth zu beleben und zu bilden, daß er ſtärker werde, als der natürliche Lebenstrieb. Sein Leben in die Schanze ſchlagen aus falſchem Ehrgeiz, oder überhaupt nur darum, weil man den Tod nicht ſcheuet, iſt Raſerei.

ſerei. Aber ſelbſt dieſe Raſerei iſt der Sittlichkeit unter den Menſchen im Ganzen minder gefährlich, als der gewöhnliche Uebergang des natürlichen Lebenstriebes in Feigheit und Niederträchtigkeit.

22. Eine Art von Raſerei, oder doch eine Anwandlung davon, oder wenigſtens ein ſtiller Wahnſinn iſt es auch gewöhnlich, was dem Lebensüberdruſſe ein ſolches Uebergewicht über den Lebenstrieb geben kann, daß ein Menſch abſichtlich ſich ſelbſt tödtet. Der eigentliche Selbſtmord iſt vorſätzliche Vernichtung der phyſiſchen Grundlage der Möglichkeit des ſittlichen Handelns, alſo eine Uebelthat, die der Sittlichkeit ſelbſt in der Natur eines menſchlichen Individuums ein Ende macht, alſo, beim erſten Anblicke, das ſchwerſte aller Verbrechen. Aber bei genauerer Betrachtung erſcheint dieſe Uebelthat, die im Allgemeinen vernünftigerweiſe nicht vertheidigt werden kann, da, wo ſie als wirkliches Factum zu beurtheilen iſt, der unbefangenen Vernunft in einem anderen Lichte. Denn, wer ſich ſelbſt tödtet, ſucht dem Leben nur als einer Quaal zu entfliehen, die ihm unerträglich ſcheint. Er iſt in Verzweiflung. Er glaubt, im höchſten Grade unglücklich zu ſeyn, auch wenn er es in den Augen der geſunden Vernunft noch lange nicht iſt.

Wer alſo ſich ſelbſt tödtet, iſt in einem der Zuſtände, in denen die pſychologiſche Möglichkeit eines wahrhaft ſittlichen Handelns zwar nicht ganz verſchwindet, aber doch ſo beſchränkt iſt, daß die Geſetze der Sittlichkeit ſelbſt dem Unglücklichen auf ſeine Lage nicht anwendbar ſcheinen, weil es ihm widerſinnig ſcheint, das Leben als eine Quaal dulden zu ſollen, um nach moraliſchen Ideen zu leben. In einem ſolchen traurigen Zuſtande iſt die unwillkürliche Selbſttäuſchung ſo ſchwer zu vermeiden, daß auch ein ſehr guter Menſch ſich leicht überredet, er handle vernünftig, wenn er einem ſolchen Leben, das ihm zur Quaal geworden iſt, ein Ende macht. Wer in Verzweiflung iſt, glaubt an keine Märtyrertugend. Darum iſt mit dem allgemeinen Begriffe von Selbſtmord bei der Beurtheilung der Sträflichkeit dieſer Uebelthat in wirklichen Fällen wenig gewonnen. Darum fand auch die übrigens geſunde Vernunft achtungswürdiger Männer und ganzer Nationen des Alterthums nichts Unſittliches in der Vorſtellung, daß der Menſch ein unglückliches Leben als ein Joch abſchüttele, beſonders wenn er es ſeiner unwürdig hält, unter Umſtänden zu leben, die ihm unmöglich zu machen ſcheinen, das Gute nach ſeiner Anſicht des Lebens zu bewirken. Wer ſich ſelbſt abſichtlich tödtet, iſt alſo in den meiſten Fällen mehr

mehr zu beklagen, als, zu verdammen. Und ſollte es nicht Fälle geben, wo ſelbſt die ſtrengſte Moral verſtummen muß, wenn ein Unglücklicher ſeinem Leben ein kurzes Ende macht, um nicht in einem Elende, aus welchem ihn keine irdiſche Möglichkeit erlöſen kann, und in welchem er ſich ſelbſt und Andern nur noch zur Plage lebt, langſam zu verſchmachten?

Ueber die ſtoiſche Anſicht des Selbſtmords. — Ueber die langſame Selbſtvernichtung durch Ausſchweifungen. — Ueber die Selbſtverſtümmelung.

23. Leicht wird das Leben, beſonders dem Schwachen und Seelenkranken, eine Laſt. Weder Muth, noch Klugheit, vermögen, alle Hinderniſſe zu überwinden, mit denen der gute Wille den Kampf beſtehen muß, um die Wirklichkeit nach moraliſchen Ideen zu ordnen. Wo nun Muth und Klugheit allein nichts vermögen, da, aber auch nur da, kommt die Reihe an die dem Muthigen beſchwerlichſte aller Tugenden, die Tugend der Geduld. Es giebt keine andere Geduld, die den Nahmen einer Tugend verdient, außer der thätigen Geduld, die dem Drucke der Umſtände auch im Leiden und Nachgeben raſtlos und verſtändig entgegenwirkt, aber nicht ſelbſt in ein

bloßes Leiden und Nachgeben übergeht. Dulden, um zu dulden, iſt ein trauriger Wahnſinn. In dem Dulden, ſofern es ein Leiden iſt, ein Verdienſt ſuchen, iſt eine traurige Schwärmerei. Die gemeine Geduld, die man gewöhnlich ſo nennt, iſt Gefühlloſigkeit, oder Trägheit, oder Feigheit. Die edle Geduld gehört zu den Tugenden, die faſt unabläſſig im Leben, wie es nun einmal iſt, geübt werden müſſen, damit der gute Wille nicht ſein eigenes Werk hemme, oder gar zerſtöre. In den geſelligen Verhältniſſen äußert ſich die Geduld als vernünftige Nachgiebigkeit gegen den unvernünftigen Willen Anderer zur rechten Zeit, damit die Klugheit den Sieg gewinne, wo Muth und Stärke allein nicht zum Ziele führen. Der Ungeduldige übereilt ſich leicht, wird zornig, oder mißmüthig, und verliert die ſittliche Beſonnenheit (§. 15.). Aber auch außerhalb der geſelligen Verhältniſſe des Lebens ſollen wir mit Gelaſſenheit und ruhiger Faſſung das Mißlingen unſrer Plane und überhaupt alle unvermeidlichen Uebel ertragen, um der Umſtände, ſo weit es möglich iſt, mächtig zu bleiben, und nicht die Herrſchaft über uns ſelbſt zu verlieren.

Verhältniß der philoſophiſchen Geduld zu der chriſtlichen.

Digitized by Google

24. Nicht Leiden, ſondern Thun, iſt ſittliche Beſtimmung des Menſchen. Alle Tugend iſt Thätigkeit, wenn gleich nicht alle Thätigkeit Tugend iſt. Unthätigkeit wird unfehlbar zum Laſter, wo ſie ſich unterſcheidet von der Ruhe, deren der Eine mehr, der Andere weniger, aber jeder Menſch in einem gewiſſen Maße, bedarf, um nicht bis zur völligen Abſpannung zu ermatten. Dieſe Ruhe iſt nur Erhohlung. Mit vollem Rechte nennt daher ein altes Sprüchwort den Müſſiggang den Anfang aller Laſter. Wer nichts thun mag, verdient nicht, zu ſeyn. Auch verlaſſen von aller menſchlichen Geſellſchaft ſoll der Menſch thätig ſeyn und ſich eine vernünftige Beſchäftigung wählen. Eine Beſchäftigung, die keinen andern Zweck hat, als, auf eine angenehme Art die Zeit hinzubringen, iſt ein Spiel. Das Kind ſpielt, weil es thätig ſeyn will, und von Beſchäftigung, die einen andern Zweck hat, als, die Zeit angenehm hinzubringen, noch nichts weiß. Wo die Vernunft im Menſchen zu herrſchen anfängt, da vereinigt ſich das Spiel, wenn es übrigens ſeiner Natur nach untadelhaft iſt, leicht mit der vernünftigen Erhohlung. Aber eine unbeſtimmte Beſchäftigung, die keinen vernünftigen Zweck erreicht, weil ſie immer von einem Zwecke zum andern irrt, iſt nicht viel mehr werth, als

Digitized by Google

ein bloßes Spiel. Wer nicht einen beſtimmten Zweck durch eine beſtimmte und würdige Beſchäftigung zu erreichen ſtrebt, der läuft Gefahr, ſein Leben gewiſſermaßen zu verſpielen. Verlangt die beſtimmte Art der Thätigkeit eine ausdauernde, auch wohl mühſame Anſtrengung, ſo heißt ſie Arbeit. Arbeiten ſoll der Menſch, um ſeines Lebens werth zu ſeyn; denn ohne Ausdauer und Mühe kann man nach der natürlichen Ordnung der Dinge auf dem Wege ſeiner Beſtimmung kaum einige Schritte thun. Wer nicht arbeiten mag, iſt faul. Faulheit, die durch Betteln erwerben will, was durch Thätigkeit verdient werden kann, iſt eins der verächtlichſten Laſter. Darum iſt auch im bürgerlichen Leben die verächtlichſte Claſſe der Menſchen gewöhnlich der Hauſe der Bettler.

Warum es bei der Erziehung der Kinder eine der wichtigſten und zugleich ſchwerſten Aufgaben iſt, dem Kinde immer die nöthige Beſchäftigung zu geben.

Drittes

Digitized by Google

Drittes Capitel.

Von den geſelligen Tugenden.

25. Zur Geſelligkeit iſt der Menſch beſtimmt durch das unverkennbare Verhältniß ſeiner natürlichen Triebe zu der Aufgabe eines ſittlichen Daſeyns. Das natürlichſte Leben iſt das Familienleben. Unzählige Bedürfniſſe drängen wieder die Familien zu Nationen zuſammen. Unwillkürlich ſchließt ſich der Eine näher an den Andern durch Liebe (vergl. §. 33. der allg. prakt. Phil.). Das Geſetz der Sittlichkeit aber verlangt, daß das Reich des Guten erweitert werde durch gemeinſchaftliches Streben vernünftiger Individuen, indem das eine auf das andere wirke. Ungeſelligkeit aus Abneigung, auf Andere und mit Anderen zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke zu wirken, iſt entweder Seelenkrankheit, oder moraliſche Verderbtheit. Der Monachismus iſt ſchwärmeriſche Verkehrtheit der moraliſchen Begriffe. Aber die wahrhaft ſittliche Geſelligkeit iſt gar ſehr verſchieden von dem egoiſtiſchen Geſellſchaftsweſen, nach deſſen bekannten Einrichtungen Ei-

Digitized by Google

ner ſich dem Andern nähert, auch wohl ſich an den Andern drängt, um ihn als Mittel zu egoiſtiſchen Zwecken zu gebrauchen, oder, mit ihm die Zeit, die durch ein nützliches Geſchäft ausgefüllt werden ſollte, zu verſchwelgen, oder zu verſpielen, oder zu verſchwatzen, und zu vertändeln. Mehrere der edelſten Beſchäftigungen, durch die ſich ein Individuum um die ganze menſchliche Geſellſchaft verdient machen kann, gelingen nur in der Einſamkeit. Wer nicht von Zeit zu Zeit aus der Geſellſchaft ſich zurückziehen mag, um in ſich ſelbſt einzukehren, der iſt entweder roh, oder leichtſinnig, oder er hat Urſache, eine genauere Bekanntſchaft mit ſich ſelbſt nicht ſehr zu wünſchen.

Entſchuldigung des Monachismus. Vergleichung der mönchiſchen Tugend mit dem Leichtſinne des Weltlings.

26. Eine ſittliche Geſellſchaft findet nur unter vernünftigen Weſen Statt. Aber auch mit Thieren kann der Menſch in Verbindungen treten, die ihn daran erinnern, daß dieſe Geſchöpfe durch ihr Empfindungsvermögen mit der menſchlichen Natur näher verwandt ſind, als die Pflanzen und Steine. Wer ein Thier muthwillig quält, ſtellt ſich ſelbſt unter das Thier. Er iſt ein

ein Unmenſch. Denn nach der Idee einer moraliſchen Weltordnung ſoll ſich die Freude zu dem Schmerze verhalten, wie das Verdienſt zu der Schuld (S. §. 48. der allg. prakt. Phil.). Das Thier hat nichts verſchuldet. Es verdient nicht, ſich zu freuen, aber auch nicht, zu leiden. Wir erlauben uns, die Thiere als Geſchöpfe zu behandeln, deren Natur ſich unſern untadelhaften Zwecken unterwerfen muß, weil wir keine Vernunft in ihnen zu achten haben. Das thieriſche Leben hat vor der Vernunft einen ſo geringen Werth, daß wir es ohne Bedenken zerſtören, um ein Nahrungsmittel mehr zu haben. Wer aber bei ſeiner Benutzung der thieriſchen Natur die Schonung vergißt, die er dem Geſchöpfe ſchuldig iſt, das nichts verſchuldet hat, der verdient ſelbſt das Uebel, das er ohne Noth dieſem Geſchöpfe zufügt, als Strafe. Wir ſtehen überhaupt in unſerm Verhältniſſe zu den Thieren auf einem der Punkte, wo die Vernunft mehr die Grenzen der menſchlichen Einſicht erkennt, als zureichende Verhaltungsregeln aufſtellen kann (vergl. §. 3 und 12.). Denn was wiſſen wir im Grunde von der Natur der Thiere und dem, manchen Thierarten einwohnenden, ſo genannten Analogon der Vernunft? Darum folge man bei der vernünftigen Behandlung dieſer problematiſchen Naturen, zwar

nicht

nicht den Regungen einer läppiſchen Empfindſamkeit, aber doch einem menſchlich gebildeten Gefühle.

Warum ſich die erdichtete Pflicht, kein thieriſches Leben zu zerſtören, da, wo ſie geglaubt wird, gewöhnlich nur auf religiöſe Meinungen gründet. — Ueber das Martern der Thiere zu wiſſenſchaftlichen Zwecken.

27. An der Spitze aller geſelligen Tugenden ſteht die Gerechtigkeit. Dieß zu verſtehen, und zugleich die Gerechtigkeit ſelbſt ohne Vorurtheil und falſche Nebenbegriffe für das zu erkennen, was ſie unter den Tugenden wirklich iſt, müſſen wir zu einem der moraliſchen Cardinalbegriffe, dem allgemeinen Begriffe des Rechts (§. 30. der allgem. prakt. Philoſ.) zurückkehren. Denn die Tugend der Gerechtigkeit beſteht ja eben darin, daß man Jedem ſein Recht widerfahren läßt. Wäre nun das Recht in dieſer Bedeutung nichts Anderes, als das Rechte, d. i. den moraliſchen Verhältniſſen überhaupt Angemeſſene, ſo wäre die Gerechtigkeit einerlei mit der Tugend überhaupt. Von einer beſondern Pflicht der Gerechtigkeit könnte dann vernünftigerweiſe gar nicht die Rede ſeyn. Aber warum der natürliche Menſchenverſtand ſich nicht irrt, wenn er, auch ohne Rückſicht auf bürgerliche

liche Verhältniſſe, z. B. in der Uebertragung der Gerechtigkeit unter die Eigenſchaften des höchſten Weſens, die Tugend, die ſich Gerechtigkeit nennt, von der Tugend überhaupt unterſcheidet, läßt ſich nicht philoſophiſch aufklären, wenn man nicht den urſprünglichen Begriff des Rechts im ſubjectiven Sinne ſowohl, als im objectiven, nach allen ſeinen Beziehungen auf moraliſche Verhältniſſe des wirklichen Lebens bis dahin verfolgt, wo das ſo genannte Naturrecht endigt, und das bürgerliche Recht anhebt. Die philoſophiſche Moral erinnert alſo, um die Tugend der Gerechtigkeit zu deduciren und zu erklären, an die Lehre der allgemeinen praktiſchen Philoſophie (§. 30. der allg. prakt. Phil.), nach welcher das Recht in ſeinem urſprünglichen und ſubjectiven Sinne, dem aber ein objectiver genau entſpricht, nichts anderes iſt, als ein moraliſch begründeter Anſpruch auf irgend etwas, das als ein Gut gedacht werden darf (vergl. §. 30. der allg. prakt. Phil.). Der Begriff dieſes Anſpruchs gründet ſich auf das Zuſammentreffen der reinen Idee des Guten mit einer beſonderen moraliſchen Willensäußerung, die ſich nicht weiter, als bis zum unmittelbaren Bewußtſeyn ihrer Wirklichkeit, verfolgen läßt. Was nun den moraliſch begründeten Anſprüchen vernünftiger Individuen

dividuen **gemäß** iſt, das iſt das urſprüngliche Recht im **objectiven** Sinne.

Warum die Lehre von der Gerechtigkeit in den Moralſyſtemen der **Alten** mißlungen iſt. — Mangel eines **Worts** der griechiſchen Sprache, den ſubjectiven Gehalt des Rechtsbegriffes zu bezeichnen.

28. Der Begriff des Rechts in ſeiner urſprünglichen Bedeutung trifft zuſammen mit dem Begriffe des **Verdienſtes** (§. 48. der allgem. prakt. Phil.). Wer glücklich zu ſeyn verdient, hat einen moraliſch begründeten Anſpruch, ein Recht, auf Glück. Das Glück oder Glücklichſeyn iſt in dieſer Beziehung ein **Gut**, ſofern es zur Vollendung des Daſeyns nach der Harmonie der moraliſchen Ideen gehört. Wer, des Glückes unwürdig, **Strafe** verdient, oder, richtiger geſprochen, verſchuldet, macht, ſehr natürlich, keinen Anſpruch auf das Uebel, das ihm gebührt; denn nur auf dasjenige, was man ſich als ein Gut denkt, kann man einen Anſpruch machen; aber wenn den Schuldigen das Uebel trifft, das er verſchuldet hat, ſagt ihm ſein Bewußtſeyn, daß ihm **kein Unrecht** geſchehe. In Ermangelung eines andern, mehr umfaſſenden, und die moraliſche Ordnung der Dinge in dieſer Hinſicht genauer bezeichnenden Worts, nennen wir alſo das

Geſetz

Geſetz der moraliſchen Vergeltung überhaupt ein Geſetz der ewigen Gerechtigkeit. Kein menſchlicher Verſtand kann die Tiefe dieſer Idee erſchöpfen (§. 48. der allg. prakt. Phil.). So viel aber iſt klar, daß dieſe ewige Gerechtigkeit, die der moraliſche Glaube anerkennt, ganz etwas Anderes iſt, als eine menſchliche Tugend. Denn kein Sterblicher kann auch nur den Grad ſeines eigenen Verdienſtes und ſeiner eigenen Schuld genau ermeſſen, viel weniger über das Verdienſt und die Schuld anderer freien Weſen, ein ſicheres Urtheil fällen (§. 40. der allg. prakt. Phil.). Die ewige Gerechtigkeit in dieſem Sinne iſt alſo entweder eine leere Idee, oder ſie wohnt allein in Gott. Aber die Tugend der menſchlichen Gerechtigkeit nähert ſich der göttlichen Ordnung der Dinge, wenn wir nach unſerm Ermeſſen, ſo weit unſre Einſicht reicht, mitwirken, daß es dem vorzüglich wohl ergehe, der, unſrer Einſicht nach, glücklich zu ſeyn verdient. Irren wir uns dabei in unſrer unmaßgeblichen Schätzung des Verdienſtes, ſo haben wir doch nicht moraliſch gefehlt, weil es kein Vergehen iſt, auch dem Unwürdigen wohl zu thun, ähnlich dem Allgerechten, der ſeine Sonne über Gute und Böſe ſcheinen läßt. Ehe wir aber wagen dürften, einen Schuldigen genau ſeinem Vergehen gemäß

zu beſtrafen, müßte uns über die Art und den Grad ſeiner Schuld kein Zweifel übrig bleiben; denn einem Anderen ein unverſchuldetes Uebel zuzufügen, iſt geradezu ein Verbrechen. Die menſchliche Strafgerechtigkeit muß alſo wohl auf einem andern Princip, als dem der moraliſchen Vergeltung, beruhen, obgleich da, wo wir überhaupt keine Schuld vorausſetzen dürfen, eigentliche Strafe im moraliſchen Sinne gar nicht Statt finden kann.

Ueber die δικαιοσύνη διανεμητικὴ des Ariſtoteles. — Vorläufige Andeutung der philoſophiſchen Principien des Criminalrechts.

29. Abgeſehen von dem Zuſammentreffen des urſprünglichen Rechts mit der Idee des Verdienſtes, offenbart ſich das urſprüngliche Recht als ſogenanntes inneres Recht in der unmittelbaren Beziehung auf jede Pflicht, die Andere gegen Uns erfüllen ſollen. Denn indem ich einſehe, daß ein Anderer gegen mich Pflichten zu erfüllen hat, mache ich zugleich einen moraliſch begründeten Anſpruch auf dasjenige, was geſchehen wird, wenn der Andere ſeine Pflichten gegen mich erfüllt. Hier treten alſo die beiden moraliſchen Cardinalbegriffe des Rechts und der Pflicht als

Cor-

Correlate einander gegenüber. Aus dieſer Wechſelbeziehung der Begriffe geht aber weiter keine moraliſche Einſicht hervor. Denn das objective Recht, das dem ſubjectiven Rechtsbegriffe (§. 27.) in dieſer Beziehung gemäß iſt, fällt zuſammen mit dem Rechten (rectum) im moraliſchen Sinne überhaupt; d. h. Recht in dieſer Beziehung iſt objectiv nichts anderes, als, was überhaupt dem wahren Syſteme der geſelligen Pflichten gemäß iſt. Und da ein moraliſch begründeter Anſpruch im Allgemeinen durchaus keine Pflicht, oder auch nur eine Erlaubniß, in ſich ſchließt, den Andern durch Gewalt, oder Kunſt, zur Erfüllung ſeiner Pflicht zu nöthigen, ſo iſt der Begriff des Rechts in dieſer Beziehung für die moraliſchen Wiſſenſchaften von weiter keiner Bedeutung.

Wie es gekommen, daß man das ſo genannte innere Recht auch ein unvollkommenes genannt hat.

30. Ganz anders verhält es ſich mit demjenigen Rechte, das man das äußere, auch wohl das vollkommene, oder Naturrecht nennt. Dieſes Recht, durch deſſen Mißdeutung man in neueren Zeiten die praktiſche Philoſophie beinahe mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gebracht hätte, iſt nichts anderes, als das Recht überhaupt (§. 27.)

in ſeiner unmittelbaren Beziehung auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns. Auf dieſe äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns hat jedes vernünftige Weſen einen Anſpruch, der ſich eben ſo wenig bezweifeln läßt, als die Abhängigkeit alles endlichen Daſeyns von äußern Verhältniſſen. Recht in dieſem Sinne heißt nun objectiv, was dieſen äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns gemäß iſt. Die Tugend der Gerechtigkeit in Beziehung auf dieſes Recht beſteht darin, daß Jeder das äußere Recht des Andern innerlich und äußerlich reſpectire, alſo, wie ſich von ſelbſt verſteht, nichts thue, was eine Anmaßung in ſich ſchließt, dieſes Recht zu ſtören. Die erſte unter den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns iſt äußere Unabhängigkeit von fremder Willkür. Wer ſich fremder Willkür unterwerfen will, wirft moraliſch ſich ſelbſt weg; denn alle Tugend geht von freier Selbſtbeſtimmung aus; und jede äußere Handlung ſoll nach moraliſchen Ideen dieſer freien Selbſtbeſtimmung gemäß erfolgen. Etwas Anderes iſt eine bedingte Unterwerfung unter den vernünftigen Willen eines Andern. Dieſe kann Pflicht werden aus mehreren Gründen. Aber nach bloßer Willkür,

ganz

Digitized by Google

ganz und gar nach Belieben, unbeſchränkt durch die moraliſchen Ideen, handeln, iſt ſchon an ſich die entſchiedenſte Unſittlichkeit (vergl. §. 40. der allg. prakt. Phil.). Sich ſelbſt der Willkür eines Andern Preis geben, heißt, ſich noch unter die Thiere herabwürdigen; denn ſelbſt gegen dieſe iſt die Willkür beſchränkt durch Pflichten (§. 26.). Aber es gehört noch mehr, als Unabhängigkeit von fremder Willkür, zu den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns. Ein beſonderes Feld eröffnet ſich hier für die moraliſche Reflexion; und durch die Cultur dieſes Feldes entſteht die Wiſſenſchaft des wahren Naturrechts, das alſo keinesweges ein Gegenſtück zur Moral iſt, als ob Moral und Naturrecht wie die Begriffe von Pflicht und Recht einander gegenüber ſtänden. Das wahre Naturrecht iſt nur ein abgeſondertes Capitel der allgemeinen Moral, aber ein Capitel, das wegen ſeines Umfangs und ſeiner beſondern Beziehung auf die bürgerlichen Verhältniſſe des Lebens um ſo mehr als beſondere Wiſſenſchaft bearbeitet zu werden verdient, da ſeine Grundlehren auch außer Verbindung mit den übrigen Capiteln der philoſophiſchen Moral ſich bündig beweiſen laſſen.

Kurze Erwähnung der gewöhnlichen Trennung des Naturrechts von der Moral.

31. Verkannt und mißdeutet wird das äußere Recht, wenn man es ſo erklärt, als ob es eine beſondere, von der Vernunft unmittelbar ausgehende Vollmacht in ſich ſchlöſſe, denjenigen, der unſer äußeres Recht verletzt, oder zu verletzen droht, in dieſer Hinſicht zur äußern Erfüllung der Pflicht der Gerechtigkeit zu zwingen. Denn was man überhaupt thun und laſſen ſoll, oder darf, folglich auch, ob und wie weit man in gewiſſen Verhältniſſen Gewalt gegen andre ſittliche Weſen ausüben ſoll, oder darf, iſt einzig und allein nach dem höchſten Grundſatze alles Thuns und Laſſens, alſo durchaus moraliſch, zu beurtheilen. Die Vernunft würde ſich ſelbſt widerſprechen, alſo aufhören, Vernunft zu ſeyn, wenn ſie uns in irgend einer Hinſicht juridiſch vollkommen autoriſirte, jemals etwas zu thun, was ſie nach moraliſchen Grundſätzen unbedingt verbietet. Wer unſer äußeres Recht verletzt, erfährt allerdings, was ſeine widerrechtliche Handlung werth iſt, wenn wir auch nicht genau nach der Uebereinſtimmung der moraliſchen Ideen durch Gewalt unſer Recht gegen ihn geltend machen. Aber es giebt kein Recht ohne Gerechtigkeit; und die Gerechtigkeit würde keine Tugend ſeyn, wenn ſie nach einem Princip zu beurtheilen wäre, das ſich von dem Princip aller übrigen Tugenden unterſchiede.

In

Digitized by Google

In welchen Fällen wir unſer wahres Recht durch Gewalt geltend machen dürfen, oder ſollen, hängt alſo nicht von der Erwägung unſers Rechts allein ab. Wenn aber die Ausübung eines Rechts mit dem höchſten Geſetze der Sittlichkeit, und folglich mit der innern Harmonie aller Tugenden, zuſammentrifft, dann tritt das Recht in Kraft; dann darf und ſoll der Menſch kämpfen für ſein Recht und für Anderer Rechte; und ſein Streben in den geſelligen Verhältniſſen des Lebens ſoll nie die Richtung auf das Recht überhaupt verlieren; er ſoll, ſo weit es der ganzen Sphäre ſeiner ſittlichen Wirkſamkeit gemäß iſt, mitwirken, daß ein rechtlicher Zuſtand unter den Menſchen entſtehe und beſtehe. Nur dann kann er ſich der Tugend der Gerechtigkeit rühmen. Die wahre Wiſſenſchaft des Naturrechts, als abgeſonderte Theorie der äußern Gerechtigkeit, zeigt nun weiter, welche Schranken der freie Wille im äußern Leben nicht überſchreiten darf, wenn das Recht nicht verletzt werden ſoll, und welche Anſtalten getroffen werden dürfen und müſſen, damit ein rechtlicher äußerer Zuſtand unter den Menſchen entſtehe und beſtehe.

Ueber das Zuſammentreffen des Rechts mit dem Erlaubten. Vergl. §. 31. der allg. prakt. Phil.

32. Aus dieſer Expoſition des Rechtsbegrif-fes (§. 27 — 31.), deſſen die philoſophiſche Moral nicht entbehren kann, leuchtet nun ein, warum die Gerechtigkeit an der Spitze aller geſelligen Tugenden ſteht (§. 27.), und warum die Pflicht, gerecht zu ſeyn, in der empiriſchen Colliſion der Pflichten (§. 12.) nie zurücktritt. Gegen die äußere Gerechtigkeit (§. 30. 31.) fehlen, heißt, gegen die Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Beiſammenſeyns in der Außenwelt ſtreiten; und nur durch ein äußeres Beiſammenſeyn iſt in der wirklichen Welt eine Geſellſchaft möglich. Wer das äußere Recht verletzt, iſt der eigentliche Verbrecher; obgleich in der Sprache der Criminaljuſtiz nicht jede Verletzung des äußern Rechts ein Verbrechen genannt wird. Die äußere Gerechtigkeit weiß auch von keiner Billigkeit, durch die ſie abgeändert werden dürfte. Die Tugend der Billigkeit bezieht ſich nur auf diejenigen Rechtsverhältniſſe, bei denen Verdienſt und Schuld in Betracht kommen (§. 28.). Da verlangt das höchſte Geſetz der Sittlichkeit, daß der Sterbliche, der über das Verdienſt und die Schuld Anderer nur ein unſicheres und unzureichendes Urtheil fällen kann (§. 40. der allg. prakt. Phil.), nach ſeiner unmaßgeblichen Einſicht lieber zu milde, als zu ſtrenge richte, indem er

er nicht vergißt, auf alle Umſtände Rückſicht zu nehmen, die dem, der gefehlt hat, zur Entſchuldigung dienen können. Da tritt auch wohl der Fall ein, daß wir denen, die äußerlich gleiches Verdienſt haben, gleichen Lohn zuerkennen müſſen, auch wenn einer von ihnen vertragsmäßig auf einen größern Lohn Anſpruch machen konnte, der andere ſeinen Anſpruch durch gar keinen Vertrag beweiſen kann. Dieſe Billigkeit ſtimmt alſo mit der Gerechtigkeit in den Schranken der menſchlichen Einſicht gar wohl überein. Eben ſo vereinigt ſich die ſtrenge Gerechtigkeit gar wohl mit der ſchönen Tugend der Großmuth. Großmüthig ſeyn auf Koſten des Rechts eines Andern, iſt Ungerechtigkeit. Aber nicht auf ſeinem eigenen Rechte beſtehen, iſt in unzähligen Fällen Pflicht (vergl. §. 31.); und eben deßwegen ſollen wir in unzähligen Fällen, aus Liebe zum Guten überhaupt, dem nachgeben und verzeihen, der gegen uns gefehlt hat. Freilich iſt auch in dieſen Fällen nicht mit Sicherheit zu erkennen, wo die Großmuth aufhört, eine Tugend zu ſeyn, wenn ſie die übrigen Tugenden, mit denen ſie übereinſtimmen ſoll, zu weit zurück zu drängen anfängt (vergl. §. 12.).

Moraliſche Bedeutung des alten Spruches: *Summum jus, summa injuria.*

33.

33. Aber die Pflicht, in gewiſſen Fällen ſein eigenes Recht geltend zu machen, und für ſein eigenes Recht, wie für ein moraliſches Gut, zu kämpfen, ſoll auch übereinſtimmen mit der ſchwereren Pflicht, in andern Fällen Unrecht zu dulden. Hier tritt nun nicht ſelten eine der empiriſchen Pflichtcolliſionen (§. 12.) ein, vor denen die Moral verſtummen muß, wenn ſie mehr verlangt, als, daß man in ſolchen Fällen nach ſeinem moraliſch gebildeten Gefühle und nach einer freien Ueberſicht der Umſtände handle. Denn wer in dieſer Welt, wie ſie nun einmal iſt, gar kein Unrecht dulden wollte, müßte alle moraliſchen Verhältniſſe zerrütten. Wer aber alles Unrecht dulden, z. B. nicht in vielen Fällen lieber ſein Leben aufopfern, als ſich fremder Willkür Preis geben wollte (vergl. §. 30.), müßte ſich ſelbſt wegwerfen. In die empörendſte Sclaverei ſich ergeben, um, wie ein Epiktet, auch in Ketten ſeine ſittliche Würde zu behaupten, kann das dem zugemuthet werden, der überzeugt iſt, daß dauernde Sclaverei gewöhnlich alles ſittliche Gefühl abſtumpft? Das kann doch niemals Pflicht ſeyn, ſich von einem Andern ganz als Thier behandeln zu laſſen. Aber wer beſtimmt die Grenzen des Unterſchieds zwiſchen einer brutalen Behandlung, bei welcher die ſittliche Würde

des

des Mißhandelten in ſeinem Bewußtſeyn beſtehen, oder nicht beſtehen kann? Eine laute Simme des Herzens erklärt ſich für die Tapfern, die lieber ſterben, als eine äußere Freiheit, deren ſie nicht unwürdig ſind, mit einer erträglichen Sclaverei vertauſchen. Nur die Hoffnung, daß der Tag der Erlöſung nicht ausbleiben werde, kann eine Hingebung rechtfertigen, die ſich in dem Mantel der Klugheit dem Sclavenſinne nähert. Aber wo die wehrloſe Tugend lieber das ſchreiendſte Unrecht duldet, als durch Mißhandlung ſich bewegen läßt, zu thun, was der wahren Pflicht widerſtreitet, da glänzt ſie auf einer herrlichen Höhe.

Sonderbare Streitfrage in der Moral der Alten, ob es beſſer ſey, Unrecht zu leiden, oder Unrecht zu thun.

34. Nächſt der Gerechtigkeit kommt in der Reihe der geſelligen Tugenden zuerſt die Wahrhaftigkeit in Betracht; denn wo ſie fehlt, da verſchwindet Treue und Glaube; da kann kein feſtes Band geknüpft werden unter ſittlichen Weſen. Die Wahrhaftigkeit, d. h. die Uebereinſtimmung der Zeichen und Worte, die eine Abſicht und Meinung ausdrücken, mit unſrer wirklichen Abſicht und Meinung, gründet ſich zum Theil ſchon

Digitized by Google

ſchon auf die Wahrheitsliebe, die, auch abgeſehen von allen geſelligen Verhältniſſen, an ſich eine Tugend iſt (§. 19.). Wer die Wahrheit ſchon um ihrer ſelbſt willen liebt, der haßt die Lüge, den Betrug, und die Heuchelei, ſchon um ihrer ſelbſt willen, und bewährt dadurch den Adel ſeiner Seele. Aber in den geſelligen Verhältniſſen geht die Wahrheitsliebe in Wahrhaftigkeit über, damit Treue und Glaube eine Grundfeſte aller ſittlichen Verbindungen werde. Daher die von allen rechtlichen Menſchen anerkannten Pflichten, nicht zu lügen, nicht zu betrügen, nicht zu heucheln, es ſey durch Worte, oder durch andere Zeichen. Die Heuchelei im engern Sinne, das abſichtliche Vortragen der Maske der Tugend, um mit Hülfe dieſer Maske egoiſtiſche und niedrige Zwecke zu erreichen, iſt noch verächtlicher, als gemeiner Lug und Trug; denn der Heuchler, der das Ehrwürdige ſelbſt, und in ihm den höchſten Zweck des menſchlichen Daſeyns, zum Mittel egoiſtiſcher Zwecke herabwürdigt, ſchändet unmittelbar in ſeinem Herzen das Heiligthum des Guten. Aufrichtigkeit, die nichts verbirgt, was im Herzen vorgeht, gebührt nur dem Freunde, und mehr oder weniger jedem, den man zu trauen Urſache hat. Zurückhaltung iſt um ſo mehr Pflicht, je ſchlechter die Geſellſchaft iſt, mit der man

man etwas zu verhandeln hat, damit nicht, was wir denken und wollen, zu ſchlechten Zwecken mißbraucht werden. Verſtellung, d. i. Ausſtellung einer andern, nicht ſchlechtern Abſicht und Meinung, als unſrer wirklichen, iſt gegen den Feind oft nothwendig, um ihn, im gerechten Streite, mit den Waffen der Kunſt zu ſchlagen. Aber ſchändlich iſt die Intrigue oder das künſtliche Verwickeln der Abſichten und Meinungen Anderer durch Lug und Trug, damit ſie, ohne es ſelbſt zu wiſſen, unſern egoiſtiſchen Zwecken dienen. Daß man endlich, um einen guten Zweck zu erreichen, Kinder, Kranke, vor Leidenſchaft halb verrückte Menſchen, und vollends Böſewichter, nicht zuweilen auf eine Art täuſchen dürfe, wofür ſie, wenn ſie dahin kommen, der Vernunft und der wahren Sittlichkeit Gehör zu geben, uns ſelbſt danken müſſen, kann nur eine eccentriſche Moral dem geraden Menſchenverſtande, der immer anderer Meinung geweſen iſt, zum Troß behaupten. Denn wer der Vernunft, der die Wahrheit angehört, nicht Gehör geben will, für den iſt, bis er zur nöthigen Beſinnung kommt, die Wahrheit nicht vorhanden. Er muß ſich gefallen laſſen, daß er von dem Vernünftigeren durch Täuſchung beſtimmt werde, den guten Zweck zu erreichen, den die Vernunft nicht aufgiebt. Und vollends

Digitized by Google

lends der Böſewicht, der das Wahre nur wiſſen will, um es als Mittel zur Erreichung eines ſchlechten Zwecks zu gebrauchen, iſt der Wahrheit in dieſem Verhältniſſe durchaus unwürdig. Wer ihn um eines guten Zwecks willen täuſcht, thut nur, was er übrigens ſeiner ſelbſt würdig findet, um das Böſe zu hindern.

Ueber die verſchiedenen Anſichten der Tugend der Wahrhaftigkeit nach den verſchiedenen Moralſyſtemen. — Ueber die pädagogiſche Anwendung dieſer Grundſätze. — Ueber das widerſinnige Ausſchreien der Wahrheit zur unrechten Zeit und am unrechten Orte. — Ueber die Weisheit der alten Religionsſtifter und Geſetzgeber, die das Volk nicht ohne Täuſchung bilden und regieren zu können glaubten.

35. Eine nothwendige Folge der Wahrhaftigkeit iſt die Redlichkeit. Wer ſein Verſprechen nicht hält, lügt durch die That, ſofern überhaupt die eigentliche Lüge Statt findet, wo man von der buchſtäblichen Wahrheit abweicht. Aber das Verſprechen bindet zugleich den Willen; und der freie Wille darf und ſoll ſich ſelbſt nicht anders binden, als, übereinſtimmend mit der Einheit aller guten Zwecke. Das Verſprechen, als ſolches, hat alſo gar keine moraliſche Gültigkeit, weil

Digitized by Google

weil ſonſt auch das ſchändliche, der Einheit aller guten Zwecke geradezu widerſtreitende und den Menſchen vor ſich ſelbſt entehrende Verſprechen Gültigkeit haben, alſo die Sittlichkeit durch ein bloßes Wort nach Belieben ſich ſelbſt müßte aufheben können. Ein ſchändliches Verſprechen iſt geradezu null. Aber welche Arten von Verſprechungen gültig, entweder mit Einſchränkungen, oder ohne Einſchränkung, gültig ſind, dieß genau zu beſtimmen, iſt keine der leichteſten Aufgaben der philoſophiſchen Moral. Im Allgemeinen bleibt es unabänderlich bei der uralten Regel der Redlichkeit, die das Sprüchwort ausdrückt: Ein Wort, ein Wort; ein Mann, ein Mann; d. h. jedes mit ernſtlicher Abſicht gethane und nicht von ſelbſt nichtige Verſprechen muß ohne Rückſicht auf den Privatvortheil des Verſprechenden gehalten werden, weil ohne Treue und Glauben kein feſtes Band unter ſittlichen Weſen geknüpft werden kann (§. 34.). Aber die ernſtliche Abſicht, ohne welche der freie Wille ſich ſelbſt nicht binden kann, ſetzt ein beſtimmtes Bewußtſeyn deſſen voraus, was man will, und warum man es will. Wenn nun das Verſprechen eines Menſchen, der nicht bei Sinnen iſt, z. B. eines delirirenden Kranken, oder eines Betrunkenen, keine moraliſche Gültigkeit hat; wer kann bei Ver-

ſprechun-

ſprechungen, deren Motiv eine Leidenſchaft iſt, genau beſtimmen, welchen Grad die Leidenſchaft erreicht haben muß, um für eine Art von völliger Berauſchung, oder von Wahnſinn, zu gelten? Noch verwickelter wird dieſe Frage in Beziehung auf die unerlaßliche Harmonie aller Tugenden und Pflichten. Soll ein Verſprechen, das im Allgemeinen unverwerflich iſt, unbedingt auch dann gehalten werden, wann die Folge davon ſeyn würde, daß eine andere dringende Pflicht gänzlich zurückgeſetzt werden müßte? Soll man z. B. auch nicht, um einem Dritten das Leben zu retten, das nur in einem entſcheidenden Augenblicke gerettet werden konnte, ein gültiges Verſprechen ſpäter, als in Abrede war, oder anders, als der Abrede gemäß, erfüllen? Soll auf die moraliſch verderblichen Folgen, die die Erfüllung eines Verſprechens nach veränderten Umſtänden haben kann, nie und unter keiner Bedingung Rückſicht genommen werden? Auch hier ſieht ſich die wiſſenſchaftliche Moral, die nicht in Caſuiſtik ausarten will (§. 3. 12.), wie in ſo vielen Fällen, genöthigt, das gebildete Gefühl und die Reflexion des Augenblicks entſcheiden zu laſſen.

Ueber den nachtheiligen Einfluß der juridiſchen Anſicht der Verträge auf die moraliſche Theorie der Verſprechungen, und über die Verhandlung dieſer

ganzen

ganzen Lehre in dem gewöhnlich ſo genannten Naturrechte.

36. Ob und wie weit ein erzwungenes Verſprechen moraliſche Gültigkeit hat, iſt nie nach dem Verhältniſſe allein zu beurtheilen, das zwiſchen dem Verſprechenden und dem Andern Statt findet, der durch Mißhandlung, oder Drohung, das bindende Wort erzwang. Nur der unwiderſtehlichen widerrechtlichen Gewalt, und nur derjenigen widerrechtlichen Drohung, die unbezweifelbar in unwiderſtehliche Gewalt übergehen würde, wenn man ihr nicht nachgäbe, darf der freie Wille ſo weit ſich unterwerfen, daß eine moraliſche Ordnung beſtehe, die durch fruchtloſe Widerſetzung zerrüttet werden würde. Wer ohne dringende Noth und aus anderen, als moraliſchen, Gründen an die Folgen eines widerrechtlichen Zwanges durch ein Verſprechen ſich bindet, iſt der Feige (§. 17.), der die Form der Redlichkeit mißbraucht, um der Gewalt durch Betrug zu entrinnen. Dem Frechen ſelbſt, der uns durch unwiderſtehliche Gewalt, oder durch eine Drohung von gleicher Wirkſamkeit, ein Verſprechen widerrechtlich abnöthigt, iſt man durchaus nicht verpflichtet, Wort zu halten; denn eben dadurch, daß er auf eine ſolche Art uns zu dem Verſprechen

be=

Digitized by Google

beſtimmte, hob er zwiſchen ſich ſelbſt und uns das moraliſche Verhältniß auf, um deſſen willen die Redlichkeit eine Tugend iſt. Anſtatt ein Band der Geſelligkeit zwiſchen uns und ihm, als gegenſeitig freien Weſen, anzuknüpfen, verletzte er das Recht (§. 30.), das die erſte äußere Bedingung der Möglichkeit eines ſittlichen Beiſammenſeyns iſt. Er hat alſo in dieſer Hinſicht den ſittlichen Verkehr zwiſchen uns und ihm, mithin auch deſſen Folgen, völlig vernichtet. Aber dieſelben moraliſchen Gründe, die uns in der Welt, wie ſie iſt, nicht ſelten beſtimmen müſſen, Unrecht zu dulden (§. 33.), damit eine moraliſche Ordnung der Dinge beſtehe, können uns auch nöthigen, ein widerrechtlich erzwungenes Verſprechen zu halten, nicht weil wir es dem Gewaltthäter, ſondern, weil wir es der allgemeinen Idee des Guten und folglich der Harmonie aller Tugenden und Pflichten ſchuldig ſind. Nur um dieſer moraliſchen Gründe willen war es erlaubt, ein ſolches Verſprechen zu thun. Eben deßwegen kann in ſolchen Fällen der Gewaltthäter ſich nicht für betrogen halten, wenn wir gleich durch das Verſprechen uns gegen ihn ſelbſt keinesweges verpflichtet finden. Aber wie weit dieſe Verpflichtung, ein erzwungenes Verſprechen zu halten, ſich erſtreckt, wenn nach veränderter Lage der Dinge auch

der

der moraliſche Fall, in welchem wir uns befanden, ſich geändert hat, wird die allgemeine Moral ſchwerlich jemals mit zureichender Beſtimmtheit entſcheiden können.

Darf ein Hausvater, die Stütze einer Familie, einem Straßenräuber, der ihm nur unter dieſer Bedingung das Leben ſchenkt, verſprechen, ihn der Obrigkeit nicht zu verrathen? Oder ſoll er ſich, wenn er ſeinen Zweck erreicht hat, durch das Verſprechen nicht gebunden finden?

37. Die Verpflichtung, ein Verſprechen zu halten, bleibt, als ſolche, im Allgemeinen da, wo ſie Statt findet, immer ſich gleich. Aber ſie erhält noch einen höheren moraliſchen Charakter in den engeren Verbindungen, denen ein gemeinſchaftlicher guter Zweck auf Treue und Glauben zum Grunde liegt. Zu ſolchen engeren Verbindungen, folglich zur Freundſchaft, zur ehelichen und häuslichen Liebe und Treue, zur Vaterlandsliebe, iſt der Menſch durch die natürliche Richtung des moraliſchen Intereſſe beſtimmt. Nur in ſolchen Verbindungen entwickelt und übt ſich menſchliche Tugend am natürlichſten, und gewöhnlich am ſchönſten. Da fühlt ſich die menſchliche Perſönlichkeit vervielfacht in einem ſittlichen Ganzen. Daß keine allgemeine Menſchentu-

Digitized by Google

gend durch ſolche Verbindungen aufgehoben, keine allgemeine Pflicht ihnen aufgeopfert werden darf, verſteht ſich von ſelbſt. Aber der Bundbrüchige, von welcher Art der erlaubte Bund auch ſey, iſt verächtlicher, als, wer einem Fremden ſein Wort nicht hält. Auf der unterſten Stufe der Verworfenheit, gebrandmarkt in den Augen jedes rechtlichen Menſchen, ſteht der Verräther, der das Intereſſe des Bundes, Treue und Glauben ſchändend, dem Feinde Preis giebt. Wäre es nur ſo leicht, da, wo das im Allgemeinen unverwerfliche Intereſſe der Freundſchaft, der Familie, des Vaterlandes, mit den Pflichten gegen die Menſchheit überhaupt zu collidiren anfängt (§. 17.), genau zu beſtimmen, wie die Grenzen der Tugenden laufen!

Vergleichung des ſtrengen Patriotismus der Alten mit der kosmopolitiſchen Menſchenfreundlichkeit der neueren Zeiten. — Ueber die Ordensverbindungen im Staate. — Ueber die Verrätherei in unerlaubten Verbindungen.

38. Die engſte aller natürlichen Verbindungen unter ſittlichen Weſen iſt diejenige, die ſich auf die Verſchiedenheit der Geſchlechter gründet, durch welche die Natur möglich macht, daß aus der Befriedigung eines durchaus animaliſchen

liſchen Triebes ein neues Geſchöpf, das der Sittlichkeit fähig iſt, in das irdiſche Daſeyn eintritt. So natürlich dieſe Verbindung von der einen Seite erſcheint, ſo wunderbar und in Beziehung auf die moraliſchen Ideen ausgezeichnet merkwürdig zeigt ſie ſich auf dem höheren Standpunkte der Betrachtung. Denn alle menſchliche Sittlichkeit gründet ſich, wie die allgemeine praktiſche Philoſophie lehrt, auf das Bewußtſeyn des Ueberthieriſchen in uns. Daß nun die Erhaltung der höheren Weltordnung, an die wir moraliſch glauben (§. 15. 16. 21.), in dieſem irdiſchen Daſeyn mit der Befriedigung eines durchaus animaliſchen Triebes zuſammenfällt; daß auch die ſittenloſeſte Befriedigung dieſes Triebes ein vernünftiges Weſen hervorrufen kann, deſſen Glück und ſittliche Bildung, oder Mißbildung, großen Theils von den Verhältniſſen abhängt, unter denen es geboren wurde; dieſes moraliſch unbegreifliche Phänomen müßte, ſo oft es wiederkehrt, wenn die Gewohnheit den Menſchen nicht gegen das Merkwürdigſte gleichgültig machte, unſer ganzes moraliſches Intereſſe aufregen und empören. Dadurch bewährt ſich auffallend die Würde der menſchlichen Natur, daß ſelbſt dieſe allgemein bekannte Entſtehung des menſchlichen Daſeyns den Menſchen, der doch ſonſt ſo feſt am Empiriſchen hängt, in dem

Digitized by Google

Glauben an ſeine höhere Beſtimmung nicht irre macht. Daher in dieſer Beziehung das zarte Gefühl der Schamhaftigkeit, das man vergebens aus empiriſcher Ueberlegung, oder gar aus conventioneller Angewöhnung zu erklären ſucht. Von Natur iſt kein moraliſches Verhältniß zarter, als eben dieſes, in welchem ſich das Wunderbare mit dem Natürlichen myſtiſch vereinigt. Schon in dieſer Hinſicht iſt die Ehe einer der wichtigſten Gegenſtände der moraliſchen Reflexion.

Seltſame Vermiſchung des Sittlichen mit dem Unſittlichen in dieſer Hinſicht nach dem Naturmyſticismus mehrerer alten Religionen. — Merkwürdige moraliſche Folgen der Schamloſigkeit in Beziehung auf den Geſchlechtstrieb.

39. Nur diejenige auf die Verſchiedenheit der Geſchlechter gegründete Verbindung, in welcher der höhere Zweck des menſchlichen Daſeyns mit der Befriedigung des ſtärkſten der animaliſchen Triebe am vollkommenſten und natürlichſten ſich vereinigt, iſt Ehe im philoſophiſchen Sinne des Worts. Ob nun aber immer und überall dieſe Verbindung monogamiſch iſt, oder, ob ſie unter gewiſſen Umſtänden auch polygamiſch ſeyn kann; ob ſie unter allen Verhältniſſen dauernd, oder unter gewiſſen Bedingungen auflöslich geſchloſſen

ſchloſſen werden ſoll; und ob es nicht Abſtufungen giebt von der eigentlichen Ehe bis hinab zu der brutalen Befriedigung des Geſchlechtstriebes, wo der Menſch ſich ſelbſt wegwirft; wer mag, wenn er nicht angenommenen Meinungen durch Sophismen huldigen will, darüber apodiktiſch entſcheiden? Die Beweisgründe, die bei der Beantwortung dieſer Fragen in Betracht kommen, ſind doch am Ende, wenn ſie nicht in Sophismen ausarten, ſämmtlich von der empiriſchen Pſychologie und Phyſiologie entlehnt, können alſo ſchon deßwegen in moraliſcher Hinſicht nicht apodiktiſch ſeyn. Die menſchliche Natur überhaupt vereinigt in ſich eine ſolche Menge von moraliſchen Varietäten, daß gewiß nicht Jeden in jeder Lage daſſelbe phyſiſche Verhältniß in ſeiner ſittlichen Würde und Wirkſamkeit auf gleiche Art ſtört, oder ungeſtört läßt. Was iſt die Ehe ohne perſönliche Liebe? Und dieſe iſt doch ſo unwillkürlich, daß keine Pflicht ſie weder erſchaffen, noch wiederherſtellen kann, wenn ſie nach geſchloſſener Ehe unglücklicherweiſe verſchwindet. Soll nun in dieſem Falle die Ehe, die auf Liebe gegründet war, keinen Beſtand mehr haben, auch nicht wenn die Gatten einander achten? Soll nicht die Ehe auch durch Achtung ohne perſönliche Liebe moraliſch begründet werden können? Und wie ſoll man rein

L 3 philo-

philoſophiſch über die Nähe der Verwandtſchaft als ein Hinderniß der Ehe urtheilen? Iſt der Begriff eines Inceſts nicht auch ohne Rückſicht auf bürgerliche Verhältniſſe in der Natur gegründet? Erſtreckt er ſich dann aber auch auf Geſchwiſter? Erhalten nicht alle dieſe phyſiſch-moraliſchen Verhältniſſe eine feſte Beſtimmung erſt durch den Staat? und ſoll nicht der Geſetzgeber auch bei dem bürgerlichen Eherechte Rückſicht nehmen dürfen auf die beſonderen Umſtände, unter denen ein Staat entſteht und ſich erhalten kann? Alle dieſe Probleme löſe für's Erſte Jeder, ſo gut er kann, nach ſeinem Ermeſſen. Und ſelbſt die unnatürlichen Ausſchweifungen des Geſchlechtstriebes ſind doch nur wegen ihrer Unnatürlichkeit verwerflich (vergl. §. 13. der allg. prakt. Phil.). Sie beleidigen das ſittliche Gefühl, indem ſie ſich von einem Naturgeſetze entfernen, das ſich auf das Zuſammentreffen unſrer phyſiſchen Entſtehung mit dem höheren Zwecke unſers Daſeyns bezieht.

Ueber die mönchiſche Anſicht der Eheloſigkeit. — Ueber Kant's Lehre von einem perſönlich-dinglichen Eherechte. — Ueber die Entſtellung dieſes Theils der Moral durch ein Naturrecht, das ſich nach bürgerlichen Begriffen gemodelt hat.

40.

40. Außerhalb der Ehe, oder einer ihr ähnlichen Verbindung, wird auch den Eltern die Erfüllung der Pflicht, ihre Kinder zu erziehen, oder wenigſtens für die Erziehung derſelben zu ſorgen, durch die bürgerlichen Verhältniſſe faſt unmöglich gemacht. Dieſe dem gemeinſten Menſchenverſtande einleuchtende Pflicht iſt aber gar nicht auf ehelich erzeugte Kinder beſchränkt. Denn da Jeder nach ſeinen Kräften mitwirken ſoll, daß das Reich des Guten überhaupt erweitert werde, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß in dieſer Hinſicht die unſchuldigen Geſchöpfe, deren phyſiſches Daſeyn gewiſſermaßen eine Emanation des unſrigen iſt, der nächſte Gegenſtand unſrer vernünftigen Sorge ſind. Nicht leicht aber iſt es, die Pflicht, ſeine Kinder ſelbſt zu erziehen, auch in der ehelichen Häuslichkeit mit der Erfüllung aller übrigen, beſonders der bürgerlichen, Pflichten in genaue Uebereinſtimmung zu bringen. Eine vernünftige Erziehung, ſo einfach auch die wahren Grundſätze der Pädagogik ſeyn mögen, kann nur der den Kindern geben, wer nicht nur ſelbſt vernünftig denkt und lebt, ſondern auch das Talent hat, ſich hinabzuſtimmen zu den Kleinen, um ſie eben dadurch zu ſich heraufzuziehen. Die gewöhnliche Erziehung iſt meiſtens nur Verkrüppelung, oder Entſtellung unverdorbener Naturen. Wie weit das Recht,

 die

Digitized by Google

die Unmündigen durch Gewalt zu ihrem Beſten zu nöthigen, ſich erſtreckt, unterſucht das Naturrecht (vergl. §. 30.). Vieles leiſtet indeſſen auch ſchon eine übrigens mangelhafte und ſelbſt fehlerhafte Erziehung, wenn die Kinder nur von der erſten Periode der moraliſchen Empfänglichkeit an gewöhnt werden, etwas zu lieben und zu achten, und ihren launiſchen Willen ohne Widerſpruch Geſetzen zu unterwerfen, aus denen ſelbſt ihren beſchränkten Verſtand etwas anſpricht, das ſie in der Folge immer vernünftiger finden müſſen, je beſſer ſie es begreifen. Wird dieſe moraliſche Grundregel der Erziehung vernachläſſigt, oder gar übertreten, ſo ſind alle Erziehungskünſte in moraliſcher Hinſicht von wenigem, oder keinem Erfolge.

Ueber den Zuſammenhang der moraliſchen Grundregeln der Erziehung mit den anthropologiſchen.

41. In der häuslichen Geſellſchaft ſowohl, als in den meiſten übrigen engeren Verbindungen, durch die ein gemeinſchaftlicher Zweck erreicht werden ſoll, muß ein gewiſſes Syſtem der Unterwürfigkeit Statt finden. Denn wollte in einer ſolchen Geſellſchaft jedes Mitglied immer nur nach

ſeiner

Digitized by Google

ſeiner eigenen Einſicht handeln, ſo entſtände unvermeidlich eine Verwirrung der Mittel, die dem gemeinſchaftlichen Zwecke dienen ſollen. Wollte Jeder ſeine Meinung geltend machen gegen jeden Andern, ehe etwas gethan werden ſoll, ſo würde gewöhnlich gar nichts gethan werden. Damit alſo der gemeinſchaftliche Zweck der Geſellſchaft erreicht werde, fügt ſich jeder im Ganzen vernünftige Wille mehr, oder weniger, in den Willen der Uebrigen; und damit eine Entſcheidung getroffen werden könne, und auch dafür geſorgt werde, daß Keiner aus dem Gleiſe weiche, unterwirft man ſich individuellen Autoritäten, deren Entſcheidung Befehl wird. Eine ſolche Autorität iſt, nach der natürlichſten Ordnung der Dinge, in der häuslichen Geſellſchaft der Mann, als Hausherr, Hausvater, Oberhaupt der Familie. Jede andere Geſellſchaft, die einen gemeinſchaftlichen Zweck erreichen will, bedarf eines ähnlichen, mehr oder weniger beſchränkten Directoriums. Nun entſtehen Pflichten gegen Untergebene, Pflichten gegen Vorgeſetzte. Da wird der Gehorſam zur Tugend. Wo kein eigentlicher Gehorſam Statt findet, ſoll wenigſtens vernünftige Nachgiebigkeit ſeine Stelle vertreten. Aber der Befehlende ſoll auch nie vergeſſen, daß abwechſelnde Strenge und

Digitized by Google

Milde nöthig ſind, den vernünftigen Zweck zu erreichen, und daß ſeine ganze Autorität aufhört, wo ſeine Befehle geradezu unvernünftig ſind.

Anwendung dieſer Grundſätze auf den Staat.

42. Die übrigen geſelligen Tugenden laſſen ſich beſſer im Einzelnen durch Beiſpiele, als durch eine Specification im Allgemeinen, erläutern. Manche Tugend dieſer Art giebt es, die ſich nicht einmal genau mit einem beſtimmten Nahmen bezeichnen läßt. In allen Verhältniſſen des geſelligen Lebens iſt es Pflicht, wohlthätig zu ſeyn, und zu helfen, ſo viel man kann, und ſo weit man nach der Uebereinſtimmung aller Pflichten und Tugenden darf. Denn das Geſetz des Guten will, daß es kein unverſchuldetes Leiden gebe; daß ſelbſt das verſchuldete Leiden großmüthig gemildert werde; und daß jedes fühlende Weſen in den Schranken der ſittlichen Ordnung ſich ſeines Daſeyns freue (vergl. §. 28. 32. und in der allg. prakt. Phil. §. 48.). Aber gerade hier zeigen ſich am deutlichſten die Schranken der moraliſchen Einſicht (§. 12.). Die wahre Wohlthätigkeit und die wahre Hülfe haben auch immer die Erweiterung des Reichs des Guten zum Zwecke.

Digitized by Google

Zwecke. Wer alſo den Andern von einem Schmerze befreiet, oder ihm ein Vergnügen macht, auf Koſten der ſittlichen Würde deſſen, dem der Dienſt erwieſen werden ſoll, erweiſet ihm einen ſchlechten Dienſt. Dienſtfertigkeit in Kleinigkeiten, die gewöhnlich ſo genannte Gefälligkeit, iſt zuweilen ein Beweis von zarter ſittlicher Aufmerkſamkeit, zuweilen aber auch nur eine geiſt- und charakterloſe Nachgiebigkeit gegen kindiſche Wünſche Anderer. Mancher iſt nur darum im Kleinen ſo gefällig, weil er zu träge, oder zu leichtſinnig iſt, im Großen etwas Nützliches zu thun. Jede wahre Wohlthat verdient Dank. Der Undankbare zeigt ſich gefühllos gegen das Geſetz der moraliſchen Vergeltung (§. 28.) in dem unmittelbaren engen Verhältniſſe zwiſchen ſich und demjenigen, der ſich um ihn verdient machte. Er wird alſo noch weniger gegen Andere gerecht und wohlthätig ſeyn, die ſich kein Verdienſt um ihn erwarben. Von ihm darf man das Schlechteſte erwarten. Daher ſteht es ſchon ſchlimm um die Geſinnung deſſen, der ſich dankbar beträgt aus Pflicht, ohne unwillkürliche Dankbarkeit in ſeinem Herzen zu fühlen (vergl. §. 28. der allg. prakt. Phil.).

Kritik des Kantiſchen formalen Pflichtſyſtems in Beziehung auf die Tugend der Dankbarkeit.

barkeit. — Warum jedes allgemeine Moralſyſtem Verzicht darauf thun muß, für das wirkliche Leben befriedigend zu lehren, wie man helfen und wohlthätig ſeyn ſoll.

43. In die Reihe der geſelligen Tugenden gehört auch ein vernünftiger Mitgenuß untadelhafter geſelliger Freuden. Die Freude des Gutgeſinnten iſt von Natur geſellig. Sie ſucht ſich mitzutheilen ohne Nebenabſicht. Wer an den Freuden Anderer keinen Theil nehmen mag, iſt auch ſelten empfänglich für ihre Leiden. Einige pſychologiſch leicht zu erklärende Ausnahmen abgerechnet, äußert ſich das Mitgefühl, ohne welches ſich keine geſellige Tugend entwickelt (vergl. §. 35. der allg. prakt. Phil.), faſt immer in gleichen Verhältniſſen als Mitfreude und als Mitleid. Daher heißt auch in der Sprache des gemeinen Lebens die Schadenfreude oder das Wohlgefallen an dem Leiden Anderer Bosheit in ausgezeichnetem Sinne. Beſonders verächtlich und mit Recht verhaßt iſt die hinterliſtige oder tückiſche Bosheit. Gewöhnlich iſt ſie verbunden mit der Rachſucht. Aber es giebt auch eine offne und ehrliche Rache; ein unverſtelltes Streben, dem wehe zu thun, wer uns wehe gethan hat. Die Neigung zu dieſer Rache iſt um ſo ſchwerer zu

bekämpfen, weil ſie in dem animaliſchen Theile der menſchlichen Natur überhaupt gegründet iſt, und mit dem natürlichen Triebe der Selbſtverthei-digung ſonderbar zuſammenhängt. Deſſen ungeach-tet kann und ſoll ſie durch den edleren Theil der menſchlichen Natur bekämpft werden. Noch ſchwe-rer iſt es, ſich auch da nicht egoiſtiſch zu rächen, wo die Rache, die man an einem Feinde ausübt, mit der Regel der moraliſchen Vergeltung zu-ſammentrifft. Eigentliche Rachſucht, ein eingewur-zelte Neigung, ſich immer und bei jeder Gelegen-heit zu rächen, wo man ſich auf irgend eine Art beleidigt glaubt, ſtreitet gegen allen moraliſchen Adel der Seele. Aber eine unwillkürliche Nei-gung, ſich zu rächen, iſt auch eine natürliche Wir-kung des Zorns, dieſes Gefühls der Feindſelig-keit gegen jeden Gegenſtand, der uns in einem Zu-ſtande, in welchem wir uns wohl befinden, auf eine empfindliche Art ſtört, oder uns als Hinderniß, wo wir ein Ziel erreichen wollen, in den Weg tritt. Die Bekämpfung des Zorns iſt in allen Verhältniſſen des geſelligen Lebens um ſo viel drin-gender nöthig, da uns dieſes feindſelige Gefühl, ſo lange es dauert, zugleich des natürlichen Wohl-wollens und der moraliſchen Beſonnenheit beraubt. Der ſchleichende Zorn oder Groll hat immer einen Zug von Bosheit. Nur der edle Zorn,

Digitized by Google

die moraliſche Entrüſtung, die aus einem tiefen Gefühle des Unwürdigen entſpringt, iſt kaum zu trennen von dem innigen Intereſſe, das der Menſch am Guten nehmen ſoll.

44. Auf eine beſondere Art äußern ſich noch die ſittlichen und unſittlichen Beſtrebungen im geſelligen Leben, wo die Würde des Einen gegen die Würde oder Unwürdigkeit des Andern in Betracht kommt, und wo der Eine den Andern, ohne ihm wehe zu thun, als Mittel zu egoiſtiſchen Zwecken gebrauchen will. Alle Tugend ſchließt einen edeln Stolz, ein Gefühl unſrer eigenen ſittlichen Würde, in ſich. Dieſer Stolz ſinkt zur tiefen Demuth herab, wenn auch ein wahrhaft edler Menſch ſich ſelbſt aufrichtig ſagt, wie viel ihm noch fehlt, um ganz zu ſeyn, was er ſeyn ſollte. Aber ſich zu demüthigen vor einem andern Sterblichen, iſt niemand verpflichtet, wer Urſache hat, im Ganzen mit ſich ſelbſt zufrieden zu ſeyn. Hochmuth, ein Selbſtgefühl, das Andere drückt, iſt immer von unedler Abkunft. Ehrſucht, ein leidenſchaftliches Streben, in der Meinung Anderer für etwas Großes zu gelten, erniedrigt den Menſchen leicht eben ſo ſehr, als die Eitelkeit oder das Streben, vor den Augen Anderer durch Kleinigkeiten zu glänzen. Der edle Stolz

iſt, ſo lange er nicht in unedeln übergeht, mit der liebenswürdigſten Beſcheidenheit vereinbar. Beſcheiden im moraliſchen Sinne iſt nicht der Schüchterne, der mit ſeinem Verdienſte nicht hervortreten mag, weil er in Verlegenheit geräth vor den Anſprüchen Anderer, oder weil er ſich ſelbſt nicht genug vertrauet. Der wahrhaft Beſcheidene iſt der Anſpruchloſe, wie man ihn auch wohl nennt, d. h. nicht derjenige, der überhaupt keine Anſprüche macht — denn die macht jedes ſittliche Weſen (§. 27.), — ſondern, wer im Verhältniß zu dem, was er wirklich leiſtet, oder leiſten kann, wenig Anſprüche macht, weil er ſich immer des Abſtandes bewußt iſt zwiſchen ſeinem wirklichen Verdienſte und dem höheren, nach dem er ſtrebt. Wie tief dieſe wahre Beſcheidenheit im Gefühle der Beſtimmung des Menſchen gegründet iſt, bedarf keiner Auseinanderſetzung. Daher hat auch dieſe Beſcheidenheit nicht einen Zug gemein mit der kriechenden Unterthänigkeit, hinter der ſich oft der niedrigſte Dünkel verbirgt. Alle Kriecherei erniedrigt den Menſchen in ſich ſelbſt. Auch die Schmeichelei, die durch einen Kitzel des Stolzes, oder der Eitelkeit des Andern einen egoiſtiſchen Vortheil erſchleichen will, iſt mit dem edeln Stolze und überhaupt mit der Würde der menſch-

Digitized by Google

menſchlichen Natur, auf welcher unſre ganze Sittlichkeit ruhet, unvereinbar.

Anhang.

Von den religiöſen Tugenden.

45. Nur in einem Anhange darf die allgemeine philoſophiſche Moral, die, als ſolche, keine Religion im beſtimmteren Sinne vorausſetzt (§. 17. der allg. prakt. Phil.), von den religiöſen Tugenden reden (§. 4.). Denn jede Tugend nimmt da einen religiöſen Charakter an, wo der moraliſche Glaube an eine überirdiſche Weltordnung, deren Geſetz mit der reinen Idee des Guten zuſammenfällt (§. 16. der allg. prakt. Phil.), in den eigentlich religiöſen Glauben übergeht. Der eigentlich religiöſe Glaube fängt aber erſt da an, wo der denkende Geiſt nicht bezweifelt, daß das unbeſchränkte Urweſen als abſolut vollkommener Geiſt die Ordnung der Dinge nach den Geſetzen regiert, die ſich uns durch die Idee des Guten und durch das von dieſer Idee nicht zu trennende ſittliche Gefühl

fühl offenbaren (vergl. die Religionsphil. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs). Wer ſich dieſes Glaubens erfreuet, deſſen ganze Tugend iſt religiös. In jedem Geſetze der Sittlichkeit verehrt er einen Ausſpruch des göttlichen Weſens. Beſonders zeichnet ſich die Tugend, die durch den religiöſen Glauben unerſchütterlich wird, dadurch aus, daß ſie den natürlichen Unwillen niederſchlägt, den der Lauf der Dinge, wie er nun einmal iſt, in der Bruſt des edel fühlenden Menſchen faſt unvermeidlich erregt. Wie ſchwer iſt es ohne religiöſen Glauben, nicht gegen eine Weltordnung zu murren, die ſo vieles unüberſehbare Elend in ſich ſchließt, und in den Schranken der Erfahrung ſo wenig mit dem moraliſch-nothwendigen Verhältniſſe des Verdienſtes und der Unſchuld zum Glücke, und der Schuld zur Strafe (§. 48. der allg. prakt. Phil.) übereinſtimmt! Aber auch wer ſich keines eigentlich religiöſen Glaubens erfreuet, kann nicht umhin, wenn anders nicht ſein Verſtand bethört, oder ſein Gefühl verdorben iſt, dieſen religiöſen Glauben, in welcher Geſtalt er ſich auch zeige, wenn es nur keine ſich ſelbſt zerſtörende Mißgeſtalt iſt, zu ehren. Er wird keiner Religion ſpotten, deren Geiſt wahrhaft moraliſch iſt. Er wird nie einen irreligiöſen Leichtſinn begünſtigen, der über das Gött-

Göttliche, weil es unerforſchlich iſt, gleichgültig hinweg ſieht. Denn ſein höchſter Wunſch kann ja kein anderer, als dieſer, ſeyn, daß es doch wahr ſeyn möchte, was dem religiöſen Glauben gewiß iſt.

Digitized by Google

III.

Naturrecht.

Digitized by Google

Digitized by Google

Naturrecht.

Einleitung.

Begriff, Umfang, und Grenzen der Wiſſenſchaft des Naturrechts.

1. Wenn man ſich an die mancherlei Bedeutungen, die das Wort Recht und die ihm entſprechenden Wörter in alten und neueren Sprachen erhalten haben, und zugleich an die Beziehungen des Rechtsbegriffs auf die mit ihm verwandten Begriffe erinnert, ſo erklärt ſich leicht, wie die Wiſſenſchaft, die ſich Naturrecht nennt, von ihrer Entſtehung an im Streite mit ſich ſelbſt, ſo mancherlei Geſtalten annehmen konnte, daß ſie zuletzt gar ſich ſelbſt aufzulöſen ſcheint. Die ſubjective Bedeutung, nach welcher das Recht als ein begründeter Anſpruch gedacht wird, ſtimmt nicht in jeder Beziehung auf dieſelbe Art überein mit der objectiven, oder dem Rechte als einem Inbegriffe von Verhältniſſen, denen der gerechte Anſpruch gemäß ſeyn ſoll. Alle dieſe Verhält-

niſſe aber beziehen ſich auf die Gerechtigkeit, die wieder nach der Verſchiedenheit der Moralſyſteme und ihrer Anwendung auf das bürgerliche Leben auf verſchiedene Art erklärt und deducirt wird. Wo auf der einen Seite ein Recht im ſubjectiven Sinne ſich zeigt, da entſpricht ihm auf der andern Seite eine Pflicht, das Recht nicht zu verletzen. Wer das Recht überall geltend macht, ſcheint aber nicht ſelten gegen das Geſetz der Billigkeit zu fehlen, die doch auch eine Tugend iſt. Was gegen die Billigkeit ſtreitet, kann im moraliſchen Sinne nicht für erlaubt gelten; und doch kann man ſich nicht wohl ein Verfahren als rechtmäßig denken, das nicht überhaupt der Vernunft gemäß und in dieſem Sinne gut, und folglich nicht moraliſch unerlaubt iſt. Man ſieht ferner beim erſten Anblicke nicht ein, wie das Recht im objectiven Sinne etwas anderes ſeyn könne, als das Rechte (rectum), das überhaupt der Vernunft gemäß iſt. Das Recht in Beziehung auf ein Geſetz iſt das Geſetzmäßige. In der Sprache der Jurisprudenz heißt das Recht auch ein Inbegriff bürgerlicher Geſetze. Die bürgerlichen Geſetze ſtimmen aber gar nicht immer mit der Vernunft überein; und doch iſt es nicht ſelten Pflicht, den bürgerlichen Geſetzen zu gehorchen, auch wo man ſie nicht für vernünftig anerkennen

kennen kann. Was der Staat für Recht erkennt, macht er durch Gewalt geltend. Soll man aber leugnen, daß der Menſch als moraliſches Weſen auch außerhalb der bürgerlichen Verhältniſſe in gewiſſen Fällen berechtigt ſeyn könne, Andere zur äußern Uebereinſtimmung ihrer Handlungen mit der Idee des Rechten oder Vernunftmäßigen zu zwingen? Iſt nun alles Recht ein Zwangsrecht? oder was begründet vor der Vernunft die Unterſcheidung des Zwangsrechts von den übrigen Rechten? Und woher endlich im Staate das Herrſcherrecht, ohne welches kein bürgerlicher Zwang Statt findet? Der unbefangene Verſtand, der alle dieſe Begriffe und ihre gegenſeitigen Beziehungen verfolgt, geräth anfangs in ein Labyrinth, aus dem er nicht leicht den Ausweg findet.

2. Der objective Gehalt des Rechtsbegriffs verdunkelt den ſubjectiven um ſo leichter, da die Anſprüche, die der Menſch macht, im wirklichen Leben weit öfter gegen die Regel der Gerechtigkeit ſtreiten, als mit ihr übereinſtimmen. Eine beſondere Aufklärung des Unterſchieds zwiſchen begründeten und unbegründeten Anſprüchen ſcheint um ſo überflüſſiger, da Jeder, wer die Tugend der Gerechtigkeit übt, eben dadurch die moraliſch begründeten Anſprüche Anderer reſpectirt.

M 4 Sehr

Sehr natürlich verlor ſich alſo bei den erſten Aufklärungen des Rechtsbegriffs der ſubjective Gehalt deſſelben in der Analyſe der Tugend der Gerechtigkeit und ihrer Geſetze. Und da die bürgerlichen Einrichtungen mit ſich bringen, daß durch poſitive Geſetze beſtimmt werden muß, was in Beziehung auf das bürgerliche Leben für Recht erkannt werden ſoll, ſo ging die allgemeine Theorie des Rechts bei ihrer Entſtehung, wieder von ſelbſt, in die Politik und die zu ihr gehörende Wiſſenſchaft der bürgerlichen Geſetzgebung über. Sobald aber der ſubjective Gehalt des Rechtsbegriffs deutlicher hervortrat, mußte der Verſtand ihn wenigſtens zu Hülfe nehmen, um den wahren Sinn des poſitiven Rechts begreiflicher zu machen.

Uralte mythiſche Δίκη. — Rechtslehre der griechiſchen Sophiſten vor Plato. — Plato's merkwürdige Theorie der Gerechtigkeit als Grundlage ſeiner Politik. — Ariſtoteliſche δικαιοσύνη διανεμητική, συναλλακτική und ἐπανορθωτική. — Das Φύσει δίκαιον der Stoiker. — Erſte beſtimmtere Erſcheinung des ſubjectiven Gehalts des Rechtsbegriffs in der römiſchen Jurisprudenz.

3. Ein Naturrecht als eine durchaus ſelbſtſtändige, der philoſophiſchen Moral und

der

der geſunden Politik in gewiſſen Verhältniſſen ſogar widerſtreitende Wiſſenſchaft konnte keinem denkenden Kopfe in den Sinn kommen, ſo lange niemand auf den unphiloſophiſchen Gedanken gerieth, das Recht überhaupt von der Tugend der Gerechtigkeit zu trennen, oder, die Gerechtigkeit ſelbſt in gewiſſer Hinſicht aus der Reihe der wahren Tugenden zu verſtoßen. Aber neue Anſichten des Rechts überhaupt mußten entſtehen, als man ſich beſtimmter die Frage vorlegte, ob und in wie fern das Recht eine moraliſche Erlaubniß, oder gar eine Pflicht in ſich ſchließe, Andere zur äußern Uebereinſtimmung ihrer Handlungen mit der Tugend der Gerechtigkeit zu zwingen. Gerade in dieſen Unterſuchungen konnte man den Schlüſſel zur poſitiven Jurisprudenz gefunden zu haben glauben, weil keine bürgerliche Ordnung ohne eine herrſchende Gewalt ihren Zweck erreicht, und das bürgerliche Recht durch dieſe Gewalt ſich geltend macht. In den Bedürfniſſen der menſchlichen Geſelligkeit konnte man leicht glauben, empiriſch die Regel gefunden zu haben, nach welcher ein geſetzmäßiger Zwang für moraliſch erlaubt, oder gar für pflichtmäßig erkannt werden ſolle. So konnte ein Naturrecht entſtehen als eine moraliſche Theorie des Erzwingbaren in der menſchlichen Geſellſchaft.

Digitized by Google

Aber daß die Vernunft ſelbſt, abgeſehen von allen poſitiven Verfügungen, gleichſam mit der einen Hand gebe, was ſie mit der andern nimmt; daß ſie den Menſchen berechtige, zu thun, was ſie ihm als moraliſche Geſetzgeberin verbietet; dieß zu glauben, konnte man nur durch eine verfehlte Anſicht des Begriffes der Pflicht verleitet werden, indem man eine höhere Sittlichkeit auf den Pflichtbegriff, und eine untergeordnete, die doch in ihrer Art auch vollſtändig ſeyn ſollte, auf den iſolirten Rechtsbegriff gründen zu können ſich einbildete.

Entſtehung des Naturrechts als einer beſondern Wiſſenſchaft. — Vorarbeiten der Juriſten Oldendorp und Winkler, und des Theologen Hemming. — Verdienſtvolle Rechtsmoral des Hugo Grotius. — Socialitätsſyſtem Pufendorf's. — Neue Theorien des politiſchen Herrſcherrechts, veranlaßt durch die bürgerlichen Unruhen in England. — Sehr merkwürdiges Syſtem des Hobbes. — Fataliſtiſche Rechtslehre des Spinoza. — Naturrecht des Thomaſius als erſtes, wenigſtens zum Theil, contradictoriſches Gegenſtück zur Moral. — Neuere Zwangstheorien. — Rouſſeau's Contrat social. — Kantiſches Naturrecht im Verhältniſſe zur Kantiſchen Tugendlehre. — Fichtiſches Naturrecht als vollendetes Gegenſtück zur Moral.

4. Alle dieſe Mißverſtändniſſe verſchwinden, und das Wahre, das den Zwangstheorien zum Grunde liegt, erſcheint in der genaueſten Uebereinſtimmung mit der eigentlichen Moral, wenn wir von dem allgemeinen Begriffe des Rechts ausgehen, den die allgemeine praktiſche Philoſophie nach dem Syſteme dieſes Lehrbuchs (§. 30. und 31. der allg. pr. Phil.) aufſtellt, und wenn wir die Ausführung dieſes Begriffs in allen Beziehungen deſſelben auf die Tugend der Gerechtigkeit (§. 27 — 31. der phil. Moral) verfolgen. Diejenige Wiſſenſchaft, die unter dem Nahmen Naturrecht einer beſondern Bearbeitung würdig iſt, umfaßt nur einen Theil deſſen, was der moraliſche Cardinalbegriff des Rechts in ſich ſchließt; aber ſie vereinigt den urſprünglich ſubjectiven Gehalt des Rechtsbegriffs mit dem objectiven auf eine ſolche Art, daß ſie, als ein zweckmäßig abgeſondertes Capitel der Moral, das Recht als einen in der Vernunft unmittelbar gegründeten Anſpruch auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns von allen nicht moraliſch begründeten Anſprüchen abſondert, aber auch das Recht im objectiven Sinne für nichts anders erklärt, als eben dasjenige, was jenem Anſpruche gemäß iſt. Ein Recht haben, heißt alſo, nach

dieſer

dieſer Erklärung, keinesweges, von der Vernunft unbedingt autoriſirt oder bevollmächtigt ſeyn, etwas zu thun, oder Andere zu gewiſſen Handlungen zu zwingen; denn, was man jemals thun, oder unterlaſſen darf, muß einzig und allein nach den richtigen Begriffen von Tugend und Pflicht beurtheilt werden. Aber eben dieſen Begriffen gemäß gehört zur Tugend der Gerechtigkeit, daß man ſich gegen Andere keine Handlung erlaube, die den äußern Bedingungen der Möglichkeit ihres ſittlichen Daſeyns widerſtreitet. Rechtsprincipien im philoſophiſchen Sinne ſind alſo nur ein Theil, aber ein beſonders wichtiger Theil der Moralprincipien. Darin beſteht der hohe moraliſche Werth der Wiſſenſchaft des Naturrechts, daß ſie die Tugend der Gerechtigkeit in einer ihrer wichtigſten Beziehungen aufklärt, und dieſe Tugend dem Menſchen näher an das Herz legt, indem ſie folgerecht den Begriff des Rechts entwickelt. Daß man aber, ſofern man ſelbſt Rechte hat, weil man dieſe Rechte hat, nun auch thun dürfe, was dieſen Rechten gemäß iſt, liegt ganz und gar nicht im philoſophiſchen Begriffe des Rechts. Nur nach der bürgerlichen Bedeutung des Worts Recht kann freilich die poſitive, vom Staate ertheilte Erlaubniß vieles in ſich ſchließen, was die Moral verbietet.

Digitized by Google

Der philoſophiſche Grund, das Naturrecht als beſondere Wiſſenſchaft zu behandeln, iſt einzig dieſer, daß dieſes Capitel der Moral wegen ſeiner engeren Verbindung mit der bürgerlichen Geſetzgebung eine ausführlichere Bearbeitung verdient. Denn der nächſte Zweck der bürgerlichen Geſetzgebung iſt, dem Menſchen die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns zu ſichern.

Verhältniß der Wiſſenſchaft des Naturrechts nach dieſer Erklärung zur juriſtiſchen Anthropologie, die ſich auch Philoſophie des Civilrechts nennt, und zu der Anwendung der Moral in ihrem ganzen Umfange auf das Civil= und Criminalrecht.

5. Gleichwohl würde dieſes Capitel der Moral, das ſich zur Unterſcheidung von dem bürgerlichen Rechte Naturrecht nennt, außer dem Zuſammenhange mit der allgemeinen praktiſchen Philoſophie und mit dem Ganzen der philoſophiſchen Moral nicht einmal verſtändlich, noch weniger philoſophiſch, bearbeitet werden können, wenn die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns nicht von einem Jeden anerkannt werden müßten, wer nur überhaupt den wahren Begriff des Sittlichen ſo weit anerkennt,

Digitized by Google

kennt, um nicht zu leugnen, daß der Menſch **als** ſittliches, ſich ſelbſt beſtimmendes Weſen unabhängig iſt von fremder Willkür (vergl. §. 40. der phil. Moral); daß er überhaupt, um nach irgend einem Moralprincip, es ſey, welches es wolle, ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen, gewiſſer äußern Bedingungen ſeines Daſeyns bedarf. Nichts weiter, als ganz im Allgemeinen dieß anzuerkennen, fordert die Wiſſenſchaft des Naturrechts Diejenigen auf, die ſich mit ihr beſchäftigen wollen, ohne in die ſubtileren Lehren der allgemeinen praktiſchen Philoſophie einzudringen, und ohne ſich für das Verhältniß der Tugend der Gerechtigkeit zu den übrigen Tugenden weiter zu intereſſiren. Wer das Recht eines Anderen verletzt, dem geſchieht für ſeine Perſon kein Unrecht, wenn derjenige, der ſein wahres Recht gegen ihn vertheidigt, auch nicht ganz ſo handelt, wie er ſollte. Aber wer nur gerecht ſeyn will; wer gar nur in Beziehung auf die äußern Verhältniſſe des ſittlichen Lebens gerecht ſeyn will; für den iſt das Recht ſelbſt nur eine legale Formalität. Das wahre Naturrecht iſt keine Wiſſenſchaft der bloßen Legalität, wie man es nennt, oder einer bloß äußern Uebereinſtimmung unſrer Handlungen mit dem Begriffe des Rechts; es iſt die Wiſſenſchaft der wahren Moralität unſrer

Hand-

Handlungen und Geſinnungen in Beziehung auf die Rechte Anderer. Wo nun die Frage entſteht, ob und wie weit wir ſelbſt unſre Rechte gegen Andere geltend machen dürfen, da verweiſet das Naturrecht auf die übrigen Capitel der Moral, beſonders auf die Lehre von der Pflicht, unter gewiſſen Verhältniſſen auch Unrecht zu dulden (§. 33. der phil. Mor.). Aber wo keine Pflicht dem natürlichen Verlangen, ſeine Rechte geltend zu machen, widerſtreitet, da tritt das Recht in Kraft. Da erſt iſt es ein vollkommenes Recht zu nennen. Aus eben dieſen Gründen macht das wahre Naturrecht die übrigen Theile der Theorie der Geſetzgebung nicht nur nicht entbehrlich; es macht vielmehr das Bedürfniß fühlbar, dieſen Theil der Theorie der Geſetzgebung mit den übrigen Grundſätzen der philoſophiſchen Moral in Beziehung auf die bürgerlichen Einrichtungen zu verbinden. Aber auch für ſich allein iſt das wahre Naturrecht, als eines der Capitel der Moral, die der Theorie der Geſetzgebung unmittelbar zum Grunde liegen ſollen, von unerſchöpflicher Bedeutung.

6. Die Materialien, welche dieſes abgeſonderte Capitel der philoſophiſchen Moral in ſich aufnimmt, laſſen ſich auf mehr als Eine Art ſyſtematiſch

ſtematiſch ordnen. Am natürlichſten zerfallen ſie in die beiden Hauptabtheilungen: Allgemeines Privatrecht und allgemeines Staatsrecht. Das allgemeine Privatrecht ſoll nicht etwa den Menſchen als ein Weſen darſtellen, wie es in einem erdichteten Naturſtande, oder gar im Stande der Wildheit, erſcheint; es ſoll nur zeigen, welche Rechte dem Menſchen als vernünftigem Weſen überhaupt, als Menſchen, und als Mitgliede einer menſchlichen Geſellſchaft nicht abzuſprechen ſind, auch wenn wir an die bürgerliche Abhängigkeit gar nicht denken. Das allgemeine Privatrecht geht vom Begriffe des angebornen Naturrechts aus. Es erörtert alſo auch genauer die Frage, ob und wie weit das Naturrecht überhaupt, abgeſehen von den bürgerlichen Verbindungen, eine moraliſche Erlaubniß in ſich ſchließt, Gewalt durch Gewalt zu vertreiben, oder Andere gar zu poſitiven Leiſtungen zu zwingen. Es macht vorläufig aufmerkſam auf die Beſchränkungen, die das angeborne Recht der Individuen ſich gefallen laſſen muß, wenn der Menſch, ſeiner Beſtimmung gemäß, als Mitglied eines Staats zur Erhaltung einer rechtlichen Ordnung und überhaupt zur Erreichung des allgemeinen Zwecks der Staaten mitwirken will. Das allgemeine Staatsrecht geht vom Begriffe eines

Staats

Digitized by Google

Staats aus. Es erläutert den Urſprung und die nothwendigen Folgen des Herrſcherrechts, und bezeichnet deſſen moraliſche Grenzen. Das ſogenannte Völkerrecht, ſo weit es die praktiſche Philoſophie angeht, kann füglich als ein Reſultat des allgemeinen Staatsrechts erörtert werden.

Kritik der Disputationen über den ſo genannten Naturſtand. — Ueber die Unterſcheidung eines ſogenannten abſoluten Naturrechts von einem hypothetiſchen. — Ueber das Kantiſche Weltbürgerrecht.

Erſte Abtheilung der Wiſſenſchaft des Naturrechts.

Allgemeines Privatrecht.

I.

Reines Vernunftrecht.

7. Die Vernunft iſt die Wurzel aller Rechte. In der menſchlichen Natur iſt die Vernunft gebunden an die allgemeinen Geſetze dieſer Natur; und nach dieſen Geſetzen richten ſich alle Verhältniſſe des Menſchen zur Außenwelt, folglich auch alle ſeine moraliſch gegründeten Anſprüche auf

Digitized by Google

die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns auf dieſer Erde. Aber moraliſch gegründete Anſprüche auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns überhaupt müſſen jedem vernünftigen Weſen zuerkannt werden, deſſen Daſeyn als ein relatives (vergl. die Metaphyſik) abhängig iſt von irgend einer Natur, ſey dieſe Natur von der menſchlichen noch ſo verſchieden. Dasjenige Recht nun, das dem Menſchen ohne weitere Rückſicht auf die Einrichtungen der menſchlichen Natur unmittelbar deßwegen zuerkannt werden muß, weil der Menſch in die Reihe der vernünftigen Weſen überhaupt gehört, wird nicht unſchicklich reines Vernunftrecht genannt, ob es gleich in ſeiner Anwendung ſich auf alle Bedingungen der Möglichkeit eines menſchlichen Daſeyns bezieht. Innere Freiheit wird als erſte Bedingung der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns überhaupt vorausgeſetzt. Dieſe innere Freiheit iſt unzertrennlich von der Vernunft (S. die allgem. prakt. Philoſ.). Sich ſelbſt ſoll der Menſch als vernünftiges Weſen zum Handeln beſtimmen; und nach ſeiner Einſicht ſoll er als freies Weſen in der Außenwelt wirken. Der Menſch als vernünftiges Weſen iſt alſo nicht nur eine Perſon, das Gegentheil einer Sache, unabhängig von frem-

der

der Willkür, die an keine Vernunft ſich bindet (vergl. beſonders §. 40. der allg. prakt. Philoſ.); er bedarf auch einer gewiſſen Sphäre der äußern Freiheit, um, ſeiner ſittlichen Beſtimmung gemäß, nach ſeiner Einſicht in der Außenwelt zu handeln. Er macht alſo unmittelbar als vernünftiges Weſen einen moraliſch gegründeten Anſpruch darauf, daß kein Anderer ihm die äußere Sphäre ſeiner natürlichen Freiheit willkürlich beſchränke. Nur diejenigen Beſchränkungen, die von der Vernunft für nothwendig erkannt werden, damit in der Außenwelt eine ſittliche Ordnung beſtehe, iſt der Menſch als vernünftiges Weſen verpflichtet, ſich gefallen zu laſſen.

Ueber Kant's Gründung des Naturrechts auf die Idee einer allgemeinen und gegenſeitigen Freiheit.

8. Welche Beſchränkungen der äußern Freiheit der Individuen nothwendig ſind, damit eine ſittliche Ordnung in der Außenwelt beſtehe, darüber kann disputirt werden. Wo eine friedliche Verſtändigung möglich iſt, da iſt ein Recht, Gewalt zu gebrauchen, vor der Vernunft ein Unding. Daß die Disputanten über dieſen Punkt jemals ſich ganz vereinigen, iſt um

ſo weniger zu erwarten, da die empiriſchen Reflexionen, die hier zu Hülfe genommen werden müſſen, nach den Umſtänden ſich richten. Vernünftige Nachgiebigkeit von jeder Seite iſt hier die erſte Pflicht. Wo es nicht an Bereitwilligkeit fehlt, der Vernunft überhaupt Gehör zu geben, da wird die Disputation nicht leicht in einen thätlichen Streit übergehen. Aber wo ein Individuum geradezu durch phyſiſche Gewalt ſeine Willkür gegen Andere geltend zu machen verſucht, da iſt phyſiſche Vertheidigung der natürlichen Freiheit rechtmäßig, d. h. mit dem allgemeinen Begriffe des Rechts übereinſtimmend. Das in dieſem Sinne Rechtmäßige iſt darum noch nicht in allen Fällen das Erlaubte (vergl. §. 31. der phil. Moral), noch weniger immer das beſtimmte Pflichtmäßige, alſo überhaupt nicht, was gethan werden darf, oder ſoll. Dem Individuum, deſſen willkürliche Gewalt durch rechtmäßige Gegengewalt zurückgeſchlagen wird, geſchieht kein Unrecht; aber um der ſittlichen Ordnung überhaupt willen iſt es in mehreren Fällen Pflicht, einer unwiderſtehlichen Gewalt nachzugeben, wenn dieſe Gewalt nicht den Beeinträchtigten oder in ſeinen Rechten Gekränkten, gegen den ſie gerichtet iſt, auf eine ſolche Art antaſtet, daß er ſich ſelbſt zum Thiere herabwürdigen müßte,

wenn

wenn er ſich die Mißhandlung gefallen ließe. Wie weit es übrigens Pflicht iſt, ſich den Mißbrauch der Gewalt gefallen zu laſſen, darüber entſcheidet keine zureichende Regel (vergl. §. 33. der phil. Moral). Aber wo tapfere Vertheidigung das Mittel wird, eine ſittliche Ordnung in der Außenwelt zu begründen, oder wiederherzuſtellen, da tritt das gekränkte Recht in Kraft (§. 5.), d. h. das Recht, das an ſich nur ein moraliſch gegründeter Anſpruch iſt, und, als ſolcher, gar keine moraliſche Befugniß, etwas zu thun, in ſich ſchließt, trifft dann mit der Pflicht zuſammen. Da nun über die Fälle, wo das Recht mit der Pflicht zuſammentrifft, doch wieder die Meinungen getheilt ſeyn können; und da überhaupt kein vernünftiges Weſen dem andern zumuthen darf, anders, als nach ſeiner Einſicht, zu handeln; ſo iſt Krieg das natürliche Loos der Menſchheit. Aber daß ſo viel, als irgend möglich, der Krieg vermieden werde, damit die Vernunft, nicht die Gewalt, entſcheide, welche äußere Ordnung in der menſchlichen Geſellſchaft beſtehen ſoll, dazu iſt der erſte und nothwendigſte Schritt, daß Jeder die Rechte des Andern, ſo weit er ſie nicht bezweifeln kann, aufrichtig und thätig reſpectire.

Ueber die Kantiſche Idee eines ewigen Friedens.

9. Dieſe Rechte, durch deren Aufklärung die Wiſſenſchaft des Naturrechts zur Wiſſenſchaft des Friedens wird, laſſen ſich denken als Recht gegen Andere, auf etwas, und an etwas. Aber erſt da findet ein Recht gegen Andere Statt, wo das Recht auf etwas als das urſprüngliche vorausgeſetzt wird; denn es giebt ja nur inſofern ein Recht gegen Andere, als wir verlangen dürfen, daß niemand gegen unſre moraliſch gegründeten Anſprüche handle. Wie ſich das urſprüngliche Recht auf etwas in ein Recht an etwas verwandelt, lehrt die philoſophiſche Theorie des Eigenthums. Was man mit Recht als das Seinige anſieht, vertheidigt man natürlich, wenn nicht andere moraliſche Rückſichten es verbieten, gegen Jeden, der es uns abſtreiten will. Eben ſo natürlich ſichert man ſeine Rechte von Rechts wegen durch Anſtalten gegen feindliche Angriffe, und in gewiſſen Fällen ſelbſt auf Koſten des Feindes der rechtlichen Ordnung. Aber ein Nothrecht, zu Folge deſſen man um ſeiner Selbſterhaltung willen gegen Andere auf eine Art ſoll verfahren dürfen, wie man außerdem nicht verfahren darf, iſt ein moraliſches Unding, wenn nicht etwa mit jenem Worte im bürgerlichen Sinne die Art von Selbſthülfe bezeichnet werden ſoll, die der Staat den Indivi-

duen

den überläßt. Mit derſelben moraliſchen Befugniß, wie man da, wo das Recht in Kraft tritt (§. 8.), ſein eignes Recht vertheidigt, nimmt man ſich auch der gekränkten Rechte Anderer thätig an. Egoiſtiſch und unrechtlich iſt die Maxime, dem gekränkten Anderen ſelbſt zu überlaſſen, wie er mit ſeinem Gegner fertig werden will, wenn wir fähig ſind, ihm zu helfen, und wenn wir, nach dem Geſetze der Uebereinſtimmung dieſer Pflicht mit den übrigen Pflichten, es dürfen (§. 12. der phil. Moral).

Ueber das Kantiſche Jus aequivocum.

10. Nicht ungegründet iſt die bekannte Unterſcheidung angeborner Rechte von erworbenen, und veräußerlicher Rechte von unveräußerlichen, wenn man dieſe Worte nicht mißdeutet. Denkt man ſich aber in dieſer Beziehung, nach dem Sprachgebrauche der poſitiven Jurisprudenz, das Recht als ein Object, mit dem man verfahren kann wie mit einer Sache, ſo entſteht eine unendliche Verwirrung der Begriffe, und ein Paralogismus folgt dann auf den andern. Ein Recht im philoſophiſchen Sinne iſt durchaus keine Sache, kein Ding, das man eigenthümlich erwerben und beſitzen, und als das Seinige anſehen

kann, um es zu behalten, oder zu veräußern; denn der einzige philoſophiſche Rechtsgrund iſt die äußere Bedingung der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns (§. 4.); und dieſe Bedingung ſteht eben ſo wenig in unſrer Willkür, als wir ſie ſelbſt erfunden haben. Aber aus den angebornen, d. i. in dem natürlichen Verhältniſſe des ſittlichen Daſeyns zur Außenwelt unmittelbar gegründeten Rechten gehen mittelbare Rechte hervor, die nach Zeit und Umſtänden ſich ändern, und nicht ſelten eine ſo weite Sphäre haben, daß wir innerhalb dieſer Sphäre willkürlich verfahren dürfen, ſo weit es dem moraliſchen Begriffe des Erlaubten (§. 31. der allg. prakt. Phil.) gemäß iſt. So iſt z. B. das Eigenthumsrecht, abgeſehen von den bürgerlichen Verfügungen, nur inſofern ein wahres Recht, als es eine Folge der gegründeten Anſprüche iſt, die wir auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns machen. Der Gegenſtände aber, die wir als die unſrigen anſehen dürfen, oder auch ſolcher, auf die wir nur den Anſpruch machen, daß ſie unſer werden ſollen, ohne gegen die gegründeten Anſprüche Anderer zu fehlen, können ſo viele ſeyn, daß wir in den Schranken der ſittlichen Ordnung füglich etwas auch nicht mehr als das Unſrige anſehen, und in dieſer Hinſicht auf unſer

Recht

Digitized by Google

Recht Verzicht thun, oder es an einen Andern abtreten dürfen. Eben ſo verhält es ſich mit den Rechten des Gebrauchs und des Beſitzes. Gänzlich Verzicht thun dürfen wir aber auf kein angebornes Recht im Allgemeinen. Auch die moraliſch nothwendige Beſchränkung der angebornen Rechte durch den Staat darf in keiner Hinſicht als eine gänzliche Verzichtleiſtung auf dieſe Rechte angeſehen werden. Aber die bürgerliche Geſetzgebung kann füglich erlauben, die poſitiven Rechte, die der Staat erſt ertheilt, unter gewiſſen Umſtänden als Sachen (res incorporales) zu verſchenken, vererben, verkaufen, und auf andere Art zu veräußern.

Vorläufige Anzeige des Mißbrauchs, der in der philoſophiſch ſeyn ſollenden Theorie der Verträge mit dem Rechte als einer res incorporalis getrieben worden.

11. Das erſte der Rechte, die unmittelbar in der Vernunft gegründet ſind, und folglich jedem Menſchen als einem vernünftigen Weſen, abgeſehen von allem Uebrigen, was zur menſchlichen Natur gehört, zuerkannt werden müſſen, iſt das Recht der urſprünglichen Gleichheit. Jedes vernünftige Weſen verlangt mit Recht von jedem andern vernünftigen Weſen, mit welchem

es in Verbindung tritt, als ſeines Gleichen behandelt zu werden. Dieß iſt die erſte äußere Bedingung der Möglichkeit einer wahrhaft ſittlichen Verbindung unter Menſchen. Wer dieſes Recht verletzt, indem er irgend ein vernünftiges Weſen als ein Geſchöpf von niederer Abkunft, etwa wie mancher europäiſche Pflanzer in Weſtindien ſeine ſchwarzen Sclaven, behandelt, macht ſich ſelbſt der Vorzüge unwürdig, die ein Menſch vor dem andern zum Theil von Natur hat, zum Theil durch Bildung erwerben kann, und die beſonders durch die bürgerlichen Verfaſſungen begründet werden. Durch die nothwendige Anerkennung dieſer Vorzüge, aus denen dann wieder beſondere Rechte entſpringen können, wird das Recht der urſprünglichen Gleichheit nicht aufgehoben. Aber das urſprüngliche Verhältniß der Vernunft im Menſchen zu den übrigen Einrichtungen der menſchlichen Natur iſt ſo verſchieden, daß ſchon deßwegen die Idee einer allgemeinen rechtlichen Gleichheit unter den Menſchen, als Menſchen, ſich ſelbſt aufhebt. Wer Vorzüge vor Andern hat, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen, macht mit Recht dieſe Vorzüge auch gegen Andere geltend, vorausgeſetzt, daß er ſich nicht in den Sinn kommen läßt, den Andern deßwegen als ein Geſchöpf von niederer Abkunft, oder gar

als

Digitized by Google

als eine Sache, zu behandeln, und ſich der Pflicht zu entziehen, mit ihm in eine Verbindung zu treten, die des moraliſchen Verhältniſſes eines vernünftigen Weſens zu dem andern würdig iſt. Schwankend und problematiſch wird nur dieſes Verhältniß leider! da, wo die Vernunft ſelbſt ſich noch nicht ganz in der menſchlichen Natur entwickelt hat, oder wo gar ihr Licht erloſchen zu ſeyn, oder wo es nicht leuchten zu können ſcheint, während das Individuum in Menſchengeſtalt doch lebt.

Widerſinniger Anfang der Declaration der Menſchenrechte nach der franzöſiſchen Conſtitution vom J. 1789. — Erſter Beweis der radicalen Unrechtmäßigkeit der perſönlichen Sclaverei, was auch immer das Staatsintereſſe und eine gewiſſe Moral, die nur Glückſeligkeitsmaximen kennt, dazu ſagen mögen. — Abhängigkeit der Erſcheinung der Vernunft von den Abſtufungen des menſchlichen Lebensalters. — Abhängigkeit der Energie der Vernunft von der Verſchiedenheit der Geſchlechter. — Problematiſcher Zuſtand der Blödſinnigen und der Verrückten.

12. Ein anderes, unmittelbar in der Vernunft, als ſolcher, gegründetes Recht iſt das Recht der freien Vervollkommnung. Perfectibilität gehört nicht nur zum Urcharakter der menſch-

menſchlichen Natur; es iſt unbedingte Pflicht jedes vernünftigen Weſens, den Keim der Vollkommenheit, der in ſeiner Natur liegt, zu entwickeln (§. 7. der phil. Moral), indem es ſich ſelbſt nach ſeiner eigenen Einſicht zum Handeln beſtimmt. Wer alſo dieſem Streben nach Vervollkommnung willkürliche Schranken von außen ſetzt, indem er die Gewalt, oder die Autorität, die er über Andere hat, dazu gebraucht, dieſe Anderen unter eine Vormundſchaft zu ſetzen, der ſie nicht entwachſen ſollen, der handelt gegen eine der erſten äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns, und macht ſich ſelbſt ſeiner Autorität und Gewalt unwürdig. Aber nicht leicht iſt zu beſtimmen, wie weit ein vernünftiges Weſen das andere, nicht willkürlich, ſondern um der Wahrheit und der wahren Vervollkommnung ſelbſt willen beſchränken darf. Denn irrige Begriffe von Vervollkommnung werfen den Menſchen auf dem Wege ſeiner Beſtimmung zurück, während er fortzuſchreiten ſich einbildet. Sollte Jedem unbedingt frei ſtehen, nach ſeiner Einſicht zu handeln, ſo würde am Ende wohl gar die Weisheit ſelbſt ſich pflichtmäßig beſchränken laſſen müſſen von der Narrheit. Mit wahrer Vervollkommnung des Menſchen iſt das Streben nach Aufklärung unzertrennlich

Digitized by Google

trennlich verbunden; aber auch ein Wahnſinniger kann ſich für aufgeklärt halten, und auf ſeine Meinung pochen. Ja, eine Wahrheit ſelbſt iſt nur für den ein Gut, der ſie verſteht. Gewiſſe Wahrheiten, zur Unzeit, am unrechten Orte, von Menſchen ausgeſprochen, die ſie mißdeuten, können verderblicher wirken, als ein nicht unſchuldiger Irrthum. Noch verderblicher wird dieſe Wirkung, wenn der Egoismus die öffentliche Meinung zu beherrſchen unternimmt, um ſie zu ſeinen Zwecken zu leiten. Eine Autorität, die in ſolchen Fällen ſich nicht erlauben wollte, der äußern Gedankenfreiheit Schranken zu ſetzen, müßte den wahren Zweck der rechtlichen Vervollkommnung verkennen. Daß Beförderung der wahren Aufklärung in allen Fällen hinreichend ſey, den Unſinn der Aufklärerei zu bekämpfen, möchte ſich ſchwerlich beweiſen laſſen. Aber jede vernünftige Autorität wird, um das Recht der freien Vervollkommnung zu reſpectiren, auch dem Irrthume und der Thorheit einen ſo weiten Spielraum laſſen, als die Regel der ſittlichen Ordnung es irgend geſtattet.

Anwendung dieſer Grundſätze auf die ſo genannte Preßfreiheit und ihre Beſchränkung durch eine vernünftige Cenſur im Staate. — Ueber die Weisheit einiger alten Geſetzgeber in der Beſchränkung der öffentlichen Meinung durch religiöſe Inſtitute.

13.

13. Eine Folge des Rechts der freien Vervollkommnung iſt das Recht der äußern Gewiſſensfreiheit. Die Pflicht, dieſes Recht nicht zu verletzen, iſt die Toleranz. Die allgemeine praktiſche Philoſophie lehrt, wie das ſittliche Bewußtſeyn, das man vorzugsweiſe Gewiſſen nennt, mit dem religiöſen Glauben zuſammenhängt (§. 16. 17. der allg. prakt. Phil.). Wer ſich eines religiöſen Glaubens erfreuet, handelt gewiſſenlos, wenn er dieſem Glauben zuwider handelt. So wenig alſo ein denkendes Weſen dem andern zumuthen darf, gegen ſeine eignen moraliſchen Grundſätze zu handeln, eben ſo wenig darf man verlangen, daß jemand in ſeinem Thun und Laſſen ſeinen religiöſen Glauben verleugne. Aber der religiöſe Glaube kann auch fanatiſch werden. Er kann die Intoleranz als eine Pflicht unter ſeine Principien aufnehmen. Eine Pflicht, gegen den Intoleranten tolerant zu ſeyn, hebt nach Rechtsbegriffen ſich ſelbſt auf. Wo der unglückliche Zuſtand eintritt, daß eine fanatiſche Religion allein herrſchen will, da können deſſen ungeachtet die unterdrückten Bekenner einer toleranten Religion aus andern moraliſchen Gründen verpflichtet ſeyn, ihr Recht gegen die Intoleranten nicht geltend zu machen, oder die Zeit abzuwarten, wo nach der Uebereinſtimmung der

morali-

Digitized by Google

moraliſchen Ideen dieſes Recht in Kraft tritt (§. 8.). Sobald es aber in Kraft tritt, ſoll der Krieg gegen die Intoleranz nicht geſcheuet, und jede fanatiſche Religion bis zu dem Punkte bekämpft werden, wo ſie wenigſtens in ſo weit Vernunft annimmt, daß ſie ſich die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines friedlichen Beiſammenſeyns verſchiedener Religionen gefallen läßt.

Ueber den Conflict zwiſchen dem Rechte der äußern Gewiſſensfreiheit und dem Staatsintereſſe.

14. Zu den reinen Vernunftrechten gehört ferner das Recht der Ehre, das in jedem gut geordneten Staate auch von den bürgerlichen Geſetzen in Schutz genommen wird. Mag die innere Ehre (§. 36. der allg. prakt. Phil.) noch ſo unabhängig von der öffentlichen Meinung ſeyn, ſo bedarf doch jedes ſittliche Weſen einer ihm günſtigen öffentlichen Meinung, um unter ſeines Gleichen das Reich des Guten zu erweitern. Ein moraliſch begründetes Vertrauen des Einen zum Andern iſt eine der erſten Bedingungen der Möglichkeit eines gemeinſchaftlichen Wirkens nach der Idee des Guten. Dieſes Vertrauen ſetzt aber die Achtung voraus, die von der Meinung abhängig iſt. Der Verläumder und jeder

der andere Ehrenräuber, der durch Worte, oder durch Thaten, demjenigen, der ſich verdiente Achtung erworben hat, dieſe Achtung entzieht, oder dahin arbeitet, ſie ihm zu entziehen, greift alſo auch in die Sphäre der äußeren Rechte ein. Abgerechnet alſo die Fälle, wo der Ehrenräuber durch ſeine gegen uns gerichteten Angriffe nur ſich ſelbſt öffentlich entehrt, oder, wo man aus andern moraliſchen Gründen nöthig finden kann, eine gewiſſe Schmach, wie ein anderes Unrecht, zu dulden, oder, wo man eine Verläumdung öffentlich und hinreichend durch einen Gegenbeweis, oder durch die That entkräften kann, tritt allerdings auch das Recht, ſich des Ehrenräubers, wie eines Straßenräubers, durch Gewalt zu erwehren, in Kraft. Aber unmöglich läßt ſich im Allgemeinen beſtimmen, unter welchen Verhältniſſen man durch ein ſolches Verfahren die öffentliche Meinung wieder für ſich gewinnt; und wo dieſer Zweck nicht erreicht wird, da iſt das Uebel, das dann den Ehrenräuber trifft, nur eine Strafe, deren Zuläſſigkeit in der Analyſe des reinen Vernunftrechts nicht weiter verfolgt werden kann.

Nothwendigkeit einer poſitiven Erklärung über die Ehrenſachen durch die bürgerliche Geſetzgebung. — Kritik der bürgerlichen Einrichtungen, durch welche gewiſſe Stände, oder nützliche Beſchäftigungen,

gen, für ehrlos erklärt werden. — Kritik des römischen Begriffes einer Injurie. — Philoſophiſche Anſicht der Retorſion, Abbitte und Ehrenerklärung. — Ueber die Entſcheidung der Ehrenſachen durch den Zweikampf.

II.

Allgemeines Menſchenrecht.

15. Von der Vernunft, nicht von der Natur, geht alles Recht aus. Aber der Menſch, der nur als vernünftiges Weſen Rechte hat, kann nur als Menſch, dem ganzen Inbegriffe der menſchlichen Natur gemäß, auf dieſer Erde ſeine Beſtimmung erfüllen. Er macht alſo gegen jeden Andern einen in der Vernunft moraliſch gegründeten Anſpruch auf Alles, was zu den aus dem Verhältniſſe der Vernunft zur menſchlichen Natur entſpringenden äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns, alſo auch auf dasjenige, was zu den phyſiſchen Bedingungen der Möglichkeit eines menſchlichen Lebens gehört. Er verlangt alſo auch mit Recht, daß, ſo lange er ſelbſt keines Menſchen Rechte verletzt, auch kein Anderer ihn im Genuſſe der phyſiſchen Güter des menſchlichen Lebens ſtöre. Die Grund-

Digitized by Google

lage dieſer phyſiſchen Güter iſt das phyſiſche Leben ſelbſt. Der Mörder macht ſich ſchon nach Rechtsprincipien des gröbeſten Verbrechens ſchuldig, auch wenn wir von der Ruchloſigkeit ſeiner That nach den übrigen Moralprincipien abſtrahiren. Aber auch die ganze phyſiſche Perſon des Menſchen, der nicht die Rechte Anderer verletzt, darf nicht angetaſtet werden, wenn die Pflicht der Gerechtigkeit nicht übertreten werden ſoll. Wer einem Andern wider deſſen Willen auch nur ein Haar krümmt, verletzt das angeborne Recht des Andern. Nicht einmal den Lebensüberdrüſſigen, den man nicht für wahnſinnig zu halten Urſache hat, oder der ſich nicht in einem dem Wahnſinne ähnlichen Zuſtande befindet, gewaltſam zu hindern, daß er ſich ſelbſt das Leben nehme, kann für erlaubt erklärt werden, wenn die Moral ſich nicht mit dem Rechte, und folglich mit der Gerechtigkeit, entzweien will. Aber alle allgemeinen Menſchenrechte werden durch die Modificationen der menſchlichen Natur beſchränkt. So entſtehen Rechte gegen die phyſiſche Perſon eines Kindes, eines Wahnſinnigen, oder Blödſinnigen, und gegen die phyſiſche Perſon eines Jeden, mit dem man ſich über ſeine eignen moraliſch gegründeten Anſprüche wegen phyſiſcher Hinderniſſe nicht verſtändigen kann.

16.

Digitized by Google

16. Alle die problematiſchen Zuſtände der menſchlichen Natur, die ſchon bei der Expoſition des reinen Vernunftrechts in Betracht kommen (§. 11.), erweitern und verengen die Sphäre des allgemeinen Menſchenrechts. Das Kind darf zum Theil als eine Sache behandelt und um ſeines eigenen Beſten willen auch phyſiſch gezüchtigt werden. Aber welche menſchliche Einſicht reichte hin, genau zu beſtimmen, wie weit in dieſer Hinſicht das Recht der Erwachſenen ſich erſtreckt? Wo iſt die wahre Grenze zwiſchen Mündigkeit und Unmündigkeit nach philoſophiſchen Begriffen? Harte Behandlung der phyſiſchen Perſon eines Wahnſinnigen iſt zuweilen das einzige Mittel, ihn zu heilen. Aber wo läuft die Grenze zwiſchen dem eigentlichen Wahnſinne und der ihm ähnlichen Narrheit? Der Blödſinnige hat nur die Rechte eines Kindes. Aber wo fängt die Dummheit an, in eigentlichen Blödſinn überzugehen? Hier ſteht die Moral, nach allen ihren Principien, von der menſchlichen Natur ſelbſt verlaſſen da. Die einzige allgemeine Regel der Gerechtigkeit lautet hier ſo: "Erlaube dir gegen die phyſiſche Perſon moraliſcher Weſen, denen du kein vollſtändiges reines Vernunftrecht zuerkennen kannſt, nur diejenigen Angriffe, die um ihres eignen phyſiſchen und moraliſchen Wohls willen

 len

len unumgänglich nothwendig ſcheinen." — Auch der Mangel eines menſchlichen Sinnes kann die Rechtsverhältniſſe ändern. Nur durch die Sinne macht ſich der Menſch dem Menſchen verſtändlich. Nun darf aber überall keine Gewalt gebraucht werden, wo friedliche Verſtändigung möglich iſt (§. 8.). Im Verhältniſſe zu einem Taubſtummen, der gegen uns ungerechte Anſprüche macht, kann alſo, wie im Verhältniſſe zu demjenigen, der keine uns verſtändliche Sprache redet, der Fall eintreten, wo man ſein Recht mit Gewalt unter Umſtänden geltend machen darf, die ſonſt noch eine friedliche Verſtändigung zuließen.

Wichtigkeit der bürgerlichen Sanction der Rechte der Kinder, der Wahnſinnigen, Blödſinnigen, Taubſtummen u. ſ. w. — Unvermeidliches poſitives Durchgreifen der bürgerlichen Geſetzgebung über dieſen Punkt nach dem moraliſchen Ermeſſen der Geſetzgeber.

17. Unter den allgemeinen Menſchenrechten (§. 15.) zeichnet ſich beſonders das Recht des phyſiſchen Eigenthums durch ſein Verhältniß zu den Grundſätzen der bürgerlichen Geſetzgebung aus. Der Begriff des Eigenthums überhaupt reicht weit über die Grenzen der Wiſſenſchaft des eigentlichen Naturrechts hinaus. Dieſer

ſer Begriff umfaßt Alles, was ein denkendes Weſen als das Seinige anſehen darf. Unſer, im weiteſten Sinne des Worts, iſt Dasjenige, was wir mit dem Bewußtſeyn unſrer moraliſchen Perſönlichkeit, deren Grundlage das ſich ſelbſt denkende Ich iſt, auf eine ſolche Art verknüpfen, daß wir es entweder als einen Theil unſrer ſelbſt anſehen, oder wenigſtens in gewiſſer Hinſicht ſo behandeln dürfen, als ob es ein Theil unſrer ſelbſt wäre. Wo dieſes Verhältniß nach Rechtsbegriffen eintritt, da haben wir ein Recht an etwas (vergl. §. 9.). Weiter den unmittelbaren Gehalt dieſes prägnanten Begriffs aufzuklären, iſt nur dadurch möglich, daß man ihn auf das unmittelbare Bewußtſeyn zurückführt. Alles Eigenthum iſt urſprünglich ein inneres, d. h. im Bewußtſeyn begründetes. Aber das innere Eigenthum, als ſolches, iſt der äußern Gewalt unzugänglich. Der intellectuelle ſowohl, als der moraliſche Theil des innern Eigenthums, unſre Gedanken und Empfindungen, unſre Neigungen und Verdienſte, bleiben uns unverſehrt, wie auch immer die äußern Verhältniſſe, in denen wir leben, ſich ändern mögen. Aber wo der Menſch etwas Aeußeres als das Seinige in Anſpruch nimmt, da entſteht nach Naturrechtsprincipien die Frage, ob und wie weit er dazu ein Recht habe.

Digitized by Google

Wie der Staat ein bürgerliches Eigenthum auch denen zuſpricht und ſichert, die ſelbſt nicht wiſſen, daß ihnen etwas gehören ſoll. — Vorläufige Anzeige des Unterſchieds zwiſchen dem Eigenthumsrechte und den Rechten des Beſitzes und des Gebrauchs, die ſich ebenfalls als Rechte an etwas denken laſſen.

18. Nicht nur phyſiſche, auch moraliſche Güter des Lebens laſſen ſich als äußeres Eigenthum denken. Unſre Ehre zum Beiſpiel, deren Verhältniß zur Idee des Naturrechts ſchon oben (§. 15.) erläutert iſt, gehört auch zu unſerm äußeren Eigenthume, ſofern ſie auf der öffentlichen Meinung beruhet. Das phyſiſche und das moraliſche äußere Eigenthum läßt ſich denken entweder als angeboren, oder als erworben. Der menſchliche Erwerbungstrieb iſt, als bloßer Trieb, kein Rechtsgrund; aber was man thun darf, dieſen Trieb in den Schranken der Gerechtigkeit zu befriedigen, unterſucht das Naturrecht. In die Expoſition des reinen Vernunftrechts (§. 7 — 13.) ſind dieſe Unterſuchungen, die das phyſiſche Eigenthum und den phyſiſchen Erwerb betreffen, nicht aufzunehmen, weil wir nicht wiſſen können, ob jedes vernünftige Weſen eben ſo gewiß, als es nach freier Vervollkommnung ſtrebt, und von jedem andern vernünftigen

tigen Weſen als ſeines Gleichen behandelt zu werden verlangt, auch das Bedürfniß eines phyſiſchen Eigenthums fühlt. Das unerworbene Eigenthum bedarf in der Wiſſenſchaft des Naturrechts auch keiner beſondern Erläuterung, weil unter den äußern Gütern des menſchlichen Lebens nichts als unerworben anzuſehen iſt, außer was zur phyſiſchen Perſönlichkeit des Menſchen gehört, von welcher ſchon oben (§. 14.) die Rede war. Deſto beſtimmter kommen das Recht des erworbenen phyſiſchen Eigenthums und die Rechtmäßigkeit der Erwerbung in der Wiſſenſchaft des Naturrechts zur Frage.

19. Wenn kein Sterblicher dem Andern jemals denjenigen Gebrauch der phyſiſchen Güter ſtreitig machte, der zur Erhaltung des menſchlichen Lebens und zur Erfüllung mehrerer Pflichten nothwendig iſt, ſo hätte Jeder von phyſiſchen Gütern, was er moraliſch bedarf. Ein angebornes Recht auf phyſiſches Eigenthum überhaupt findet alſo nicht Statt. Aber, wer ſich ein phyſiſches Eigenthum zu erwerben durch den natürlichen Erwerbungstrieb, den amor habendi, beſtimmt fühlt, verletzt ebendeßwegen, wenn er dieſem Triebe folgt, keines Menſchen Recht, ſo lange er Keinem den nöthigen Gebrauch der phyſiſchen Güter des Le-

bens entzieht, vorausgeſetzt, daß Erwerbung eines phyſiſchen Eigenthums an ſich möglich, und daß die Sache, die man erwerben möchte, nicht ſchon das Eigenthum eines Andern iſt. Alſo hat auch niemand, dem der nöthige Gebrauch deſſen, was er zur Erhaltung ſeines phyſiſchen Daſeyns und zur Erfüllung anderer Pflichten bedarf, unverkümmert bleibt, ein Recht, den Andern in der Befriedigung des natürlichen Erwerbungstriebes zu ſtören. Wer nun irgend etwas als das Seinige (§. 18.) erworben hat, der darf es ebendeßwegen auch als einen Theil ſeiner ſelbſt unter denſelben Bedingungen vertheidigen, unter denen er es ſich erwerben durfte. Aber das urſprüngliche Eigenthumsrecht in dieſem Sinne iſt darum doch nur ein negatives Recht; d. h. weil erwerbliches phyſiſches Eigenthum überhaupt nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns im menſchlichen Leben gehört, alſo niemand ein Recht auf ein ſolches Eigenthum überhaupt hat, ſo iſt auch das Recht an einem erworbenen phyſiſchen Eigenthume nur inſofern in der Vernunft gegründet, als wir gegen jeden Andern, unter den obigen Bedingungen, den gerechten Anſpruch machen, daß er uns in der Erwerbung und dem Beſitze des rechtmäßigen, d. h. der Gerechtigkeit nicht widerſtreitenden Erwerbs nicht ſtöre.

Digitized by Google

ſtöre. Nur in dieſem negativen Sinne iſt die Lehre vom Eigenthume ein Capitel des allgemeinen Menſchenrechts.

Ueber die Lehre des Hobbes, daß Jeder von Natur ein Recht habe auf Alles, was er zu vernünftigen Zwecken gebrauchen kann. — Kritik des Begriffs einer urſprünglich allgemeinen Gütergemeinſchaft.

20. Der natürliche Erwerbungstrieb würde in Beziehung auf phyſiſche Güter geradezu als thöricht abzuweiſen ſeyn, wenn er nicht tief in der menſchlichen Natur gegründet und an ſich unſchuldig wäre, und wenn der Menſch nicht durch die erlaubte Befriedigung dieſes Triebes beſtimmt würde, ſich auch für den moraliſchen Gebrauch deſſen, was er ſich als das Seinige denkt, mehr zu intereſſiren. Erlaubt iſt aber die Befriedigung dieſes Triebes nur in den Grenzen der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden. Die Gerechtigkeit beſchränkt ſchon die Gegenſtände der phyſiſchen Erwerbung. Den Körper eines andern ſittlichen Weſens eigenthümlich erwerben wollen, heißt, die phyſiſche Perſönlichkeit (§. 16.) von der moraliſchen trennen, alſo nicht nur das Phyſiſch-Unmögliche wollen, ſondern auch das Naturrecht verleugnen, kraft deſſen

 jeder

jeder Menſch ſeinen Körper als ſein angebornes Eigenthum (§. 19.) anſehen darf und muß. Leibeigenſchaft im buchſtäblichen Sinne iſt nicht nur nach Rechtsbegriffen ein Unding, weil der Körper die erſte phyſiſche Bedingung der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns iſt; auch nach allen übrigen moraliſchen Begriffen hebt eine ſolche Leibeigenſchaft, gleichviel ob erzwungen, oder freiwillig von dem Leibeigenen zugeſtanden, ſich ſelbſt auf, weil derjenige, wer ſich zum bloßen Werkzeuge eines fremden Willens herabwürdigt, ſein eignes ſittliches Daſeyn aufhebt. Aber wo ein ſittliches Weſen im Stande der Dienſtbarkeit einen Theil ſeiner Kräfte dem Gebrauche eines Andern überläßt, da iſt ſchwer zu beſtimmen, wie weit eine ſolche Beſchränkung der Individualität verantwortet werden kann, damit ſie nicht in Veräußerung der phyſiſchen Perſönlichkeit übergehe.

Unterſcheidung mancher ſo genannten Leibeigenſchaft von der eigentlichen, d. i. der perſönlichen Sclaverei. — Fortgeſetzte Kritik (S. die Anmerk. zu §. 11.) der angeblichen Beweiſe einer moraliſchen Zuläſſigkeit der perſönlichen Sclaverei. — Ueber das Herrenrecht nach griechiſchen und römiſchen Begriffen. — Treffliche Worte Tribonians: Servitus est institutio juris gentium (des poſitiven Rechts), qua quis domino alieno *contra naturam* subjicitur. §. *1. Inst. de jure person.*

21.

21. Wo ein phyſiſcher Gegenſtand als erwerblich angeſehen werden ſoll, da muß die unmittelbare Erwerbungsart möglich ſeyn, die man Beſitzergreifung oder Occupation nennt. Man occupirt, was man mit der Abſicht, es ſich zuzueignen, in ſeine phyſiſche Gewalt bringt. Dadurch, daß man mit einer ſolchen Abſicht etwas in ſeine phyſiſche Gewalt bringt, verknüpft man die Sache mit ſeiner eignen phyſiſchen und moraliſchen Perſönlichkeit auf die einzige Art, wie eine ſolche Verknüpfung möglich iſt. Dieſes Verfahren iſt rechtmäßig in demſelben negativen Sinne, wie das Eigenthumsrecht in Beziehung auf phyſiſche Güter überhaupt nur negativ iſt (§. 20.). Kein Anderer hat im Allgemeinen ein Recht, uns in der Occupation eines herrenloſen phyſiſchen Gutes zu ſtören. Von dem Augenblicke an, da das phyſiſche Eigenthum erworben iſt, bleibt es das unſrige, ſo lange wir wollen, auch wenn wir den phyſiſchen Beſitz nicht fortſetzen. Es bleibt das unſrige kraft deſſelben Willensactes, durch den es erworben wurde; denn alles Eigenthum iſt urſprünglich ein inneres, d. h. im Bewußtſeyn begründetes (§. 18.). Wer ſich alſo des unbewachten, oder des verlornen Eigenthums eines Andern bemächtigt, verletzt das Eigenthumsrecht des Andern nicht minder,

der, als, wer ihn gewaltſam aus dem Beſitze ſetzt.

Ueber die angebliche Erwerbung durch Bezeichnung, oder durch den Uebergang unſrer Kräfte in eine Sache. — Ueber die phyſiſche Möglichkeit einer Occupation des Meers.

22. Aber ſo leicht es iſt, die negativ-rechtmäßige Möglichkeit der Erwerbung eines phyſiſchen Eigenthums im Allgemeinen zu deduciren, ſo wenig iſt mit dieſer Deduction für das wirkliche Leben gewonnen, wenn keine bürgerliche Sanction hinzukommt. Denn erſtens kann niemand apodiktiſch wiſſen, ob die Sache, die ihm herrenlos zu ſeyn ſcheint, wirklich herrenlos iſt, da das Eigenthumsrecht mit dem Beſitze nicht verloren geht (§. 22.). Zweitens hat niemand ein Recht, von Andern zu fordern, daß ſie ſeine Verſicherung, er habe ſich der Sache rechtlich bemächtigt, für einen rechtskräftigen Beweis annehmen. Abgeſehen von der bürgerlichen Sanction, iſt alſo alles erworbene phyſiſche Eigenthum nur hypothetiſch. Erſt durch die Einführung eines bürgerlichen Eigenthums erhält der natürliche Erwerbungstrieb eine öffentliche Garantie. Der Staat giebt dem ehrlichen Beſitze die bürgerliche Kraft des Eigenthumsrechts. Daher

Digitized by Google

Daher richtet ſich auch das bürgerliche Eigenthum ganz und gar nach den poſitiven Geſetzen des Staats, mit welchem es ſteht und fällt.

Ueber das proviſoriſche Eigenthumsrecht nach Kant. — Anſicht der verſchiedenen Grundſätze, nach denen die Geſetzgeber über das Eigenthum verfügen.

23. Nach den Grundſätzen des allgemeinen Menſchenrechts iſt aber auch im Staate alles phyſiſche Privateigenthum beſchränkt durch das angeborne Recht, das Jeder auf den Gebrauch phyſiſcher Güter hat, deren er zur Erhaltung ſeines Lebens und zur Erfüllung aller ſeiner Pflichten bedarf (§. 20.). Dieſes natürliche Recht macht zuweilen der Staat geltend, z. B. wenn er zur Zeit einer öffentlichen Hungersnoth die Kornböden erbricht. Und ſo darf Jeder, wer des phyſiſchen Eigenthums eines Andern bedarf, um ſich ſelbſt, oder einem Dritten, das Leben zu retten, ohne Bedenken zu dieſem Zwecke auch gegen den Willen des Eigenthümers von jedem phyſiſchen Objecte den moraliſch-unentbehrlichen Gebrauch machen. Von einer andern Seite wird das phyſiſche Eigenthum in gewiſſer Hinſicht auf eine problematiſche Art erweitert, z. B. durch den Zuwachs und die Früchte. Aber auch hier kann nur durch bürgerliche

gerliche Verfügungen die problematiſche Erwerbung gegen alle fremden Anſprüche begründet, und dem Streite, der durch unauflösliche empiriſche Verwickelungen entſteht, ein Ende gemacht werden.

Kritik der römiſchen Lehre von der Acceſſion.

24. Der Beſitz überhaupt, ohne welchen kein phyſiſches Eigenthum erworben werden kann, weil die Erwerbung wenigſtens eine augenblickliche Beſitzergreifung in ſich ſchließt (§. 22.), iſt an ſich in keiner Hinſicht zu den Rechten zu zählen. Ein Recht, zu beſitzen, ſetzt immer andere Rechte voraus. Daß der Beſitz, als Factum, im Staate gewiſſe Rechte giebt, iſt eine bürgerliche Verfügung. Aber der ehrliche Beſitz desjenigen, was unſers Wiſſens keinem Andern gehört, oder worauf unſers Wiſſens kein Anderer Rechte hat, die gegen unſern Beſitz der Sache ſtreiten, iſt, auch abgeſehen von den bürgerlichen Verfügungen, in ſo fern rechtmäßig, als kein Anderer ein Recht hat, uns in dem ehrlichen Beſitze einer Sache zu ſtören, von der er nicht beweiſen kann, daß wir ſie unrechtmäßig beſitzen. Daher vertritt der ehrliche Beſitz auch ohne bürgerliche Verfügungen in gewiſſer Hinſicht die Stelle des wahren Eigenthums. Daß Jeder gegenſeitig

den

den ehrlichen Beſitz reſpectire, iſt eine der erſten Bedingungen der Möglichkeit eines rechtlichen Friedens unter den Menſchen. Da nun aber doch auch rechtliche Menſchen über die Rechtmäßigkeit des Beſitzes verſchiedener Meinung ſeyn können, und da auch niemand ein Recht hat, von dem Andern zu verlangen, unſrer Verſicherung, daß wir wahrhaft ehrlich beſitzen, zu trauen, ſo iſt ohne poſitive Entſcheidung durch bürgerliche Geſetze das natürliche Recht des Beſitzes, gerade ſo, wie das natürliche Eigenthumsrecht (§. 22. 23.), doch nur Veranlaſſung zu einem Streit ohne Ende.

Kritik der Kantiſchen Lehren von einem intelligibeln Beſitze und einem urſprünglichen Geſammtbeſitze.

25. Das Recht des Gebrauchs, das ohne Eigenthum Statt finden, alſo auch ohne Abtretung des Eigenthums an einen Andern übertragen werden kann, ſo weit ſich überhaupt Rechte übertragen laſſen, ſchließt da, wo es als Recht an einer Sache (vergl. §. 9.) von dem Eigenthume ausgeht, auch einen negativ rechtmäßigen, d. i. den Rechtsbegriffen nicht widerſtreitenden, wenn gleich in anderer Hinſicht verwerflichen Mißbrauch in

in ſich, ſo lange dieſer Mißbrauch nicht in das Recht eines Andern eingreiſt. Auch dieſes Recht ſchützt der Staat, indem er den Mißbrauch in gewiſſen Schranken zuläßt. Aber ohne poſitive Verfügungen iſt in verwickelten Verhältniſſen ſchwer zu beſtimmen, wo der Mißbrauch anfängt, in die Rechte Anderer einzugreifen. Dieß zeigt ſich beſonders bei der in neueren Zeiten oft beſprochenen Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks, wo außer der Colliſion zwiſchen den Rechten des Gebrauchs und des Eigenthums überhaupt noch eine beſondere Colliſion zwiſchen dem geiſtigen und dem phyſiſchen Gebrauche und zwiſchen dem geiſtigen und phyſiſchen Eigenthume eintritt. Denn wenn ſich gleich die Verwerflichkeit des Büchernachdrucks im Allgemeinen ſehr leicht beweiſen läßt, ſo bleibt doch die Frage, ob der Nachdrucker nach Rechtsbegriffen nicht behaupten kann, daß er von dem gekauften Inhalte des Buchs einen ähnlichen Gebrauch mache, wie derjenige, der, was er geleſen, für Geld einem Andern erzählt.

Ueber den juriſtiſchen Begriff des Mißbrauchs. — Nothwendigkeit poſitiver Geſetze gegen den Büchernachdruck.

26. Daß durch langen Gebrauch in gewiſſen Fällen ein Eigenthum erworben werde, oder, daß durch langen Nichtgebrauch ein Eigenthum verloren gehe, widerſpricht nach Naturrechtsbegriffen ſich ſelbſt; denn eben ſo wenig wie aus dem Factum des Gebrauchens ein Eigenthum erwächſt, kann die Zeit Rechte geben oder nehmen. Aber der Gebrauch iſt das untrüglichſte Zeichen des Beſitzes. Wenn nun gleich die Länge des Gebrauchs im Allgemeinen auch nichts über die Ehrlichkeit des Beſitzes entſcheidet, ſo nähert ſich doch ein ungeſtörter ehrlicher Beſitz um ſo mehr dem Eigenthume (vergl. §. 24.), je länger er dauert, weil der ehrliche Beſitzer um ſo natürlicher beſtimmt wird, zu glauben, daß niemand außer ihm ein Recht an der Sache habe, je längere Zeit vergangen iſt, binnen welcher niemand Anſpruch auf die Sache gemacht hat. Daher ſtimmen die bürgerlichen Rechte der Erſitzung und der Verjährung mit denſelben Grundſätzen, nach welchen der Staat den ehrlichen Beſitz in ein Eigenthum verwandelt (§. 22.), ſehr gut zuſammen.

Bürgerliche Erweiterung der Uſucapion und Präſcription nach römiſchen Begriffen in der Anwendung dieſer Begriffe auf die Ausübung aller bürgerlichen Rechte.

27. Das Eigenthumsrecht ſelbſt ſowohl, als die ihm inhärirenden Rechte, erlöſchen von ſelbſt, wenn das Rechtsobject nicht mehr vorhanden iſt; denn an nichts kann man kein Recht haben. Gleichwohl macht, wer in dieſem Falle durch die Schuld eines Andern ſein Eigenthum eingebüßt, eben ſo, wie Jeder, wer auf eine andere Art durch die Schuld des Andern Schaden gelitten hat, einen moraliſch begründeten Anſpruch auf Schadloshaltung gegen den Schuldigen. Aber dieſer moraliſch begründete Anſpruch liegt außer der Sphäre des eigentlichen Naturrechts, wenn wir durch die Schuld des Andern nichts von dem eingebüßt haben, was zu den äußern Bedingungen der Möglichkeit unſers ſittlichen Daſeyns gehört (§. 4.). Ueberdieß richtet ſich die Möglichkeit eines wahren Erſatzes nach dem ganzen Werthe, den das eingebüßte Rechtsobject für uns hatte. Je natürlicher nun das Beſtreben iſt, ſich auf Koſten deſſen, der uns einen widerrechtlichen Schaden zugefügt hat, ſo weit es möglich iſt, zu entſchädigen; und je ſchwerer es iſt, über den Werth, den eine Sache für uns hatte, ein ſicheres Urtheil zu fällen; deſto nothwendiger ſind die bürgerlichen Verfügungen, durch welche auch den Streitigkeiten über die Schadloshaltung ein po-

ſitives

ſitives Ende gemacht wird, damit nur Friede entſtehe.

Ueber den ſogenannten Affectionswerth und deſſen Taxation nach bürgerlichen Rechten.

28. Erloſchen iſt das Eigenthum mit allen ihm inhärirenden Rechten ohne Frage auch dann, wenn die Perſon, der etwas gehörte, nicht mehr vorhanden iſt. Aber ob dieſer Fall wirklich eintritt, läßt ſich nach Grundſätzen der praktiſchen Philoſophie nicht entſcheiden, weil keine praktiſche Philoſophie lehren kann, ob der Phyſiſch-Todte auch moraliſch geſtorben iſt, und ob er nicht vielleicht in einem andern Leben noch an irdiſchen Dingen Theil nimmt. Ob man durch einen Erbvertrag den Nachlaß des Verſtorbenen erwerben kann, muß nach den Grundſätzen der Lehre von den Verträgen beurtheilt werden. Ein Teſtament, nach welchem ein Erbe den irdiſchen Nachlaß des Verſtorbenen, deſſen unbezweifelbarem Willen gemäß, von dem Augenblicke an als ſein anſehen ſoll, da der Teſtator von dem irdiſchen Leben Abſchied genommen hat, giebt allerdings, auch abgeſehen von den bürgerlichen Verfügungen, dem ernannten Erben einen moraliſch begründeten Anſpruch, der alle übrigen Perſonen in ſo fern aus-

ausſchließt, als niemand außer dem Erben eine ähnliche Anweiſung für ſich hat; denn die rechtliche, d. i. keines Menſchen Recht verletzende Willenserklärung des Verſtorbenen in Betreff deſſen, was unbezweifelbar das Seinige war, wirkt auch nach deſſen Tode als ein moraliſcher Grund, der nur dem ernannten Erben zu Statten kommt, in der Gedankenwelt fort, wo alles Eigenthum, wenn gleich nur negativ gegen Andere (§. 19.), doch in dieſer Hinſicht als rechtmäßig, durch den Willen des Erwerbers begründet iſt (§. 21.). Aber mit dieſer natürlichen Gültigkeit der Teſtamente iſt in der Außenwelt wenig geholfen. Denn da niemand ſelbſt apodiktiſch wiſſen kann, ob die Sache, in deren Beſitz er ſich ſetzte, herrenlos war; und da man noch weniger Andern ſein natürliches Eigenthumsrecht bündig beweiſen kann (§. 22.); ſo beruft ſich auch der teſtamentariſche Erbe vergebens auf den Willen des Erblaſſers, wenn er mehr verlangt, als eine Fortſetzung des ehrlichen Beſitzes, der dem Erblaſſer zuerkannt werden mußte (§. 24.). Aus denſelben Gründen, warum der Staat den ehrlichen Beſitz in Schutz nehmen muß, damit unter den Menſchen ein rechtlicher Friede beſtehe (§. 24.), erhält alſo auch die teſtamentariſche Erbfolge in der bürgerlichen Geſetzgebung eine ausgezeichnete Wichtigkeit.

Aeltere

Digitized by Google

Aeltere Diſputationen über die Gültigkeit der Teſtamente nach dem Naturrechte. — Von welchen Grundſätzen ſollen die bürgerlichen Verfügungen über die teſtamentariſche Erbfolge ausgehen?

29. Zu den allgemeinen Menſchenrechten, die weder Verträge, noch eine andere genauere Verbindung unter den Menſchen vorausſetzen, gehört auch das Sicherungsrecht. Anſtalten zu treffen, daß das Recht unter den Menſchen keiner Gefahr ausgeſetzt ſey, fordert uns die Vernunft unbezweifelbar auf, indem ſie uns durch die Idee der Gerechtigkeit zur Pflicht macht, zur Erhaltung eines rechtlichen Zuſtandes überhaupt das Unſrige beizutragen. Daraus aber folgt keinesweges, daß es nach Rechtsbegriffen erlaubt ſey, denjenigen, der unſer Recht noch nicht verletzt hat, deßwegen, weil er es doch verletzen könnte, zu zwingen, daß er ſich von unſrer Seite jede Anſtalt gefallen laſſen, die uns nöthig ſcheint, uns auf jeden möglichen Fall gegen ihn zu ſichern. Denn ein rechtlicher Zuſtand iſt wirklich vorhanden, wo das Recht nicht verletzt wird, mag die Gefahr, daß es verletzt werden könnte, noch ſo groß ſeyn. Demjenigen, der unſer Recht in der That, wenn auch nur äußerlich, reſpectirt, eine Gewalt anthun, damit wir nichts von ihm zu beſorgen haben,

hieße, das Recht des Andern verletzen um unſres Rechts willen, alſo nach Rechtsbegriffen ſich ſelbſt widerſprechen. Eine vollkommene Sicherheit der Rechte iſt überdieß unter den Menſchen unerreichbar. Aber wenn jemand unſer Recht wirklich verletzt, dann tritt zwiſchen ihm und uns ein neues Verhältniß ein. Dann hat er ſelbſt ſein Recht in derſelben Hinſicht verwirkt, d. i. durch ſein Unrecht eingebüßt, als er das unſrige verletzte. Dann dürfen wir, ohne gegen ihn ungerecht zu ſeyn, zur Sicherung unſrer Rechte auf ſeine Koſten gegen ihn jede Anſtalt treffen, die überhaupt nach moraliſchen Begriffen zuläſſig iſt.

Vorläufige Anwendung dieſer Grundſätze auf das Kantiſche Staatsrecht.

30. Welche Anſtalten auf Koſten deſſen, der das Recht verletzte, gegen ihn zu unſrer oder Anderer Sicherheit zu treffen ſind, kann nicht ohne empiriſche Reflexion auf die Umſtände, alſo nie untrüglich, erkannt werden. Das Uebel, das in dieſem Falle denjenigen trifft, der ſein Recht verwirkt hat (§. 29.), iſt für ihn eine verdiente Strafe (vergl. §. 48. der allgem. prakt. Phil. und §. 28. der philoſ. Moral). Dieſe Strafe, die man, zur genaueren Unterſcheidung von

der

Digitized by Google

der bürgerlichen, am ſchicklichſten Privatſtrafe nennt, ſetzt gar kein beſtimmtes Strafgeſetz voraus, das dem, den das Uebel von Rechts wegen treffen ſoll, dieſes Uebel vorher angedrohet hätte. Die Privatſtrafe ſetzt zu ihrer Rechtmäßigkeit nichts weiter voraus, als, auf der einen Seite ein verletztes Recht, und auf der andern das Unrecht. Sie unterſcheidet ſich alſo auch von der eigentlichen Vergeltung (§. 28. der philoſoph. Moral), die eine genaue, dem Menſchen unmögliche Kenntniß des Grades der innern Schuld des Andern vorausſetzt, obgleich jede gerechte Strafe mit der Vergeltung im Allgemeinen zuſammentrifft. Wer durch eine rechtmäßige Privatſtrafe ſein eignes oder auch Anderer Recht ſichert, überläßt die eigentliche Vergeltung dem unſichtbaren Richter, dem kein Sterblicher darf vorgreifen wollen; aber er übt das Geſetz der Vergeltung, ohne der göttlichen Gerechtigkeit vorzugreifen, in ſo fern aus, als er das Seinige thut, damit das Unrecht nicht den Sieg über das Recht davon trage. Er ſtraft alſo nur da, wo der Andere ohne Zweifel wiſſentlich Unrecht that. Er ſtraft nur ſo weit, als ihm dieſe Privatſtrafe ein ſicheres Mittel ſcheint zur Wiederherſtellung der rechtlichen Ordnung. Den Grad der Schuld des Strafwürdigen zu ermeſſen, überläßt er dem

 ewigen

ewigen Richter. Wo nicht zu beſorgen iſt, daß der Strafwürdige, wenn er nicht geſtraft würde, auch die Rechte Anderer, nicht bloß die unſrigen, verletze, da darf das Recht der Privatſtrafe nur ſo weit geltend gemacht werden, als es mit der Tugend der Großmuth (§. 32. der phil. Moral) beſtehen kann. Da aber dieſe Grenzen des natürlichen Strafrechts ſchwer zu beſtimmen ſind, und da überdieß dem Beleidigten kaum möglich iſt, ſein natürliches Strafrecht ohne eine Leidenſchaft geltend zu machen, die über die Grenzen des Rechts ausſchweift, ſo fällt in's Auge, wie nothwendig ſchon in dieſer Hinſicht eine bürgerliche Criminaljuſtiz iſt, die Zuläſſigkeit der Privatſtrafe zu beſchränken.

Unterſcheidung der Privatſtrafe von der Züchtigung, deren Zweck iſt, den Strafwürdigen zu beſſern. — Kritik der Lehre von einem unendlichen oder unbeſchränkten Strafrechte. — Ausartung des Rechts der Privatſtrafe, die gegen Mörder ausgeübt wird, in die Blutrache bei einigen orientaliſchen Nationen. — Kritik der Kantiſchen Einſchränkung alles Strafrechts auf die bürgerliche Criminaljuſtiz.

III.

III.

Allgemeines Geſellſchaftsrecht.

31. Durch die engeren Verbindungen, die man Geſellſchaft im moraliſchen Sinne nennt, wird das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht auf mannigfaltige Art modificirt. Jede Geſellſchaft im moraliſchen Sinne ſetzt einen beſondern gemeinſchaftlichen Zweck voraus, der aber in ſo fern rechtlich heißen kann, als er mit dem angebornen Vernunft- und Menſchenrechte im Allgemeinen übereinſtimmt. Der rechtliche Zweck iſt ein Rechtszweck, wenn er die Erhaltung und Sicherung der Rechte ſelbſt zum Gegenſtande hat. Aber auch da, wo andere gemeinſchaftliche Zwecke durch geſellige Verbindungen erreicht werden ſollen, kommt das Recht in Betracht, ſofern es durch ſolche Verbindungen verletzt, oder gefährdet werden kann. Die bürgerliche Geſellſchaft oder der Staat giebt auch dem geſellſchaftlichen Privatrechte einen neuen Charakter. Die Expoſition des allgemeinen Staatsrechts ſetzt aber die Principien des allgemeinen Geſellſchaftsrechts voraus. Jene Expoſition könnte füglich in den Umfang dieſer Lehre mit aufgenommen werden,

 wenn

Digitized by Google

wenn die Unterwerfung der natürlichen Freiheit unter eine bürgerliche Autorität nicht von einem ſo viel umfaſſenden Einfluſſe auf alle menſchlichen Rechtsverhältniſſe wäre, daß es der Wiſſenſchaft des Naturrechts angemeſſener bleibt, das allgemeine Staatsrecht als den zweiten Haupttheil dieſer Wiſſenſchaft zu behandeln (vergl. §. 6.), und unter dem Titel Allgemeines Geſellſchaftsrecht nur die geſellſchaftlichen Privatverhältniſſe nach Rechtsprincipien zu erörtern.

Genauere Bezeichnung des Unterſchieds zwiſchen natürlichen Geſellſchaften, moraliſchen Geſellſchaften überhaupt, und juridiſchen Geſellſchaften.

32. Alle Privatgeſellſchaften laſſen ſich in Beziehung auf ihre Rechtmäßigkeit in natürliche und geſtiftete eintheilen. Eine natürliche Geſellſchaft entſteht durch die Zuſammenwirkung der natürlichen Triebe von ſelbſt; eine geſtiftete Geſellſchaft ſetzt einen Vertrag voraus, der entweder ausdrücklich abgeſchloſſen iſt, oder nach den Geſetzen einer moraliſchen Zuläſſigkeit natürlicher Verbindungen ſich von ſelbſt verſteht. Die natürliche Geſellſchaft kann alſo auch zugleich eine geſtiftete ſeyn, wenn ſie zum Theil durch die Zuſammenwirkung der natürlichen Triebe von ſelbſt entſtan-

entſtanden, zum Theil vertragsmäßig begründet iſt. Durch jeden Vertrag wird eine moraliſche Verbindung geſtiftet; denn wenn die Paciscenten auch nur für den Augenblick, da der Vertrag abgeſchloſſen wurde, in eine engere moraliſche Verbindung treten, ſo ſind ſie doch für den Augenblick als eine Geſellſchaft anzuſehen, indem ſie durch ihre gegenſeitige Willensäußerung gegenſeitige Anſprüche auf eine Art begründen, die in dem Verhältniſſe des Menſchen zum Menſchen, oder eines vernünftigen Weſens zu einem andern, nicht von ſelbſt begriffen iſt. Die Theorie der Verträge nach Rechtsprincipien iſt alſo auch ein Theil des allgemeinen Geſellſchaftsrechts.

33. Unter den natürlichen Geſellſchaften (§. 32.) iſt keine, die nicht zum Theil auch vertragsmäßig begründet wäre, außer der Familiengeſellſchaft im Verhältniſſe der Eltern zu ihren Kindern. Dieſe Verhältniſſe ſetzen aber eine zum Theil natürliche, zum Theil vertragsmäßige Geſchlechtsverbindung voraus. Das allgemeine Familienrecht muß alſo von der Anſicht der Ehe nach Rechtsprincipien ausgehen. Aber wer die moraliſch-natürliche Verbindung, die wir Ehe nennen, nur nach Rechtsprincipien beurtheilt, hebt eben dadurch einen Theil der wichtigſten

tigſten moraliſchen Verhältniſſe auf, die der Begriff der Ehe in ſich ſchließt (vergl. §. 39. der philoſ. Moral). Denn daß ein Ehegatte die Rechte des Andern nicht verletze, oder gerecht gegen ihn ſey, iſt das Wenigſte in einer ehelichen Verbindung wie ſie ſeyn ſoll. Daß dieſe moraliſch-natürliche Verbindung überhaupt auf einem beſondern Eigenthumsrechte beruhe, das ein Ehegatte an der Perſon des Andern erwerbe, iſt eine Erdichtung, die dem wahren Begriffe der Perſönlichkeit widerſpricht (vergl. §. 7. und §. 20.). Rechtmäßig im Sinne des Naturrechts iſt jede Geſchlechtsverbindung, auch die übrigens unſittlichſte, wenn ſie nur keinen moraliſch begründeten Anſprüchen auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns widerſtreitet. Aber eine bürgerliche Geſetzgebung, die eine jede in dieſem Sinne rechtmäßige Geſchlechtsverbindung öffentlich autoriſirte, würde vor der geſunden Moral ſich ſelbſt entehren. Von verbotenen Graden der Ehe weiß das eigentliche Naturrecht gar nichts. Eben ſo wenig begründet nach den Principien des eigentlichen Naturrechts die wahrhaft moraliſche Ehe eine Gütergemeinſchaft unter den Ehegatten, oder irgend ein anderes beſonderes Rechtsverhältniß. Den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Da-

ſeyns

ſeyns kann eine Geſchlechtsverbindung nicht wohl auf eine andere Art widerſtreiten, als, wenn ſie entweder durch eine brutale Mißhandlung einer Perſon des andern Geſchlechts erzwungen iſt, oder, wenn eine Perſon auch freiwillig, aus Eigennutz, oder um eine thieriſche Luſt zu befriedigen, ſich einer Behandlung Preis giebt, durch die ſie ſich ſelbſt zum Thiere herabwürdigt.

Kritik des Kantiſchen Eherechts. Edle Tendenz deſſelben. — Wie weit die bürgerliche Geſetzgebung über die Principien des Naturrechts hinausgehen muß, um die Würde der Ehe durch poſitive Verfügungen zu ſanctioniren und zu ſichern. Wird dieſer Zweck erreicht, wenn die bürgerliche Geſetzgebung die Ehe nur als einen Contract behandelt?

34. In einem ganz andern natürlichen Rechtsverhältniſſe, als Ehegatten zu einander, ſtehen Eltern zu ihren Kindern. Das natürliche Elternrecht gründet ſich auf die wunderbare Einrichtung der Natur, nach welcher der animaliſche Theil unſers Daſeyns durch die phyſiſche Zeugung auf eine ſolche Art Grundlage des moraliſchen wird, daß auch nach der Geburt das Moraliſche, ſofern es in die Menſchenwelt herübertritt, ſich nur langſam aus dem Animaliſchen ent-

wickelt.

Digitized by Google

wickelt. Die Eltern machen alſo gegen ihre unmündigen Kinder nicht nur das allgemeine Recht der Mündigkeit geltend (vergl. §. 16.); ſie ſehen auch das neugeborne Kind, das noch keiner moraliſchen Selbſtbeſtimmung fähig iſt, mit Recht als eine phyſiſche Emanation ihrer eigenen Perſönlichkeit, und in dieſer Hinſicht als einen Theil ihres Eigenthums an. Aber dieſes elterliche Eigenthumsrecht iſt von Natur beſchränkt durch den moraliſchen Keim der eignen Perſönlichkeit in der Seele des Kindes. Es verliert ſich in denſelben Verhältniſſen, wie das Kind der moraliſchen Selbſtbeſtimmung fähiger wird. Dann collidirt im wirklichen Leben unvermeidlich mehr, oder weniger, das angeborne Recht des Kindes mit dem natürlichen Elternrechte. Aber dieſes Elternrecht iſt auch in ſich ſelbſt ſchwankend, weil es ein gemeinſchaftliches Recht beider Eltern iſt. Schon deßwegen bedarf es beſtimmter bürgerlicher Verfügungen, wenn nicht auch dieſes Recht eine Quelle endloſen Streits unter den Menſchen werden ſoll. Aber weil doch keine bürgerliche Geſetzgebung in irgend einer Hinſicht das Naturrecht völlig aufheben darf, ſo darf auch kein Staat den Eltern, die ihr Elternrecht unbezweifelbar zum Wohl des Kindes ausüben, das Kind entreißen, um ihm eine zweckmäßigere Er-

ziehung

Digitized by Google

ziehung zu geben. Allen Colliſionen, die hier eintreten können, vollkommen abzuhelſen, möchte aber auch wohl da, wo der Staat das Recht der Unmündigen gegen brutale Eltern in Schutz nimmt, kaum möglich ſeyn.

Ueber das brutale Ausſetzen und Wegwerfen neugeborner Kinder, und über die Begünſtigung dieſer Brutalität durch die bürgerlichen Geſetze mehrerer Völker. — Ueber das Recht der väterlichen, nicht mütterlichen, Gewalt nach römiſchen Begriffen. — Unſicherheit aller Principien zur Beſtimmung eines Termins für die wahre Emancipation. — Wie verhält ſich das natürliche Elternrecht genauer zu den moraliſchen Gegenansprüchen der Kinder? — Ueber die bürgerlichen Familienrechte, beſonders die Inteſtat-Erbfolge.

35. Wo die Rechtmäßigkeit geſelliger Verbindungen nur nach der Natur der Verträge zu beurtheilen iſt (§. 32.), da hat die Wiſſenſchaft des wahren Naturrechts ſich beſondern zu hüthen vor der hinlänglich bekannten Verwirrung ihrer Lehren mit den viel weiter ſich erſtreckenden Principien der bürgerlichen Geſetzgebung. Denn daß keine bürgerliche Ordnung beſtehen kann, wenn derjenige, der einen bürgerlich ſanctionirten Vertrag eingegangen iſt, nicht gezwungen werden darf, ihn zu halten, iſt nicht zu bezweifeln. Aber eine

eine ganz andere Frage iſt: ob die Natur eines rechtmäßigen Vertrages ſchon an ſich, abgeſehen von den bürgerlichen Einrichtungen, eine Zwangsbefugniß in ſich ſchließe? Fände eine ſolche, durch die bloße Natur eines Vertrages begründete Zwangsbefugniß Statt, ſo könnte am Ende wohl gar die moraliſche Zuläſſigkeit des bürgerlichen Zwanges ſelbſt aus einem Vertrage abgeleitet werden. Aber je klarer der Begriff des wahren Naturrechts hervortritt (§. 4. 5.), deſto ſichtbarer verſchwinden aus den Grenzen dieſer Wiſſenſchaft alle ihr aufgedrungenen, der poſitiven Jurisprudenz entwandten Lehren von der Rechtskraft der Verträge. Nur durch Sophismen kann man ſich überreden, daß ein rechtmäßiger Vertrag, als ſolcher, auch in dieſem Sinne rechtskräftig ſey, daß er eine rechtlich begründete Befugniß in ſich ſchließe, die Erfüllung des Contracts zu erzwingen. Denn, wer in den moraliſchen Fällen, wo Verträge überhaupt gültig ſind (S. §. 35.—37. der phil. Moral), ſein Wort nicht hält, iſt ein Betrüger. Die Verachtung, die ihm gebührt, gründet ſich aber nicht auf Naturrechtsprincipien. Der wortbrüchige Betrüger verletzt weder das reine Vernunftrecht, noch das allgemeine Menſchenrecht deſſen, den er betrügt (S. oben). Er ſtört die ſittliche Ordnung auf eine

höchſt

Digitized by Google

höchſt verwerfliche Art, weil er Treue und Glauben ſchändet; aber die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns läßt er unangetaſtet. Auch der ſchändlichſt Betrogene kann in unzähligen Fällen als vernünftiges Weſen überhaupt und als Menſch alle Rechte ſeiner innern und äußern Perſönlichkeit geltend machen. Da dieß klar am Tage liegt, ſo kann man die Zwangsbefugniß, die man aus der Natur der Verträge ableiten will, nur noch auf das natürliche Eigenthumsrecht zu gründen verſuchen, indem man behauptet, ein Paciscent übertrage ſein Recht, als ſein geiſtiges Eigenthum, und mit dieſem ein Zwangsrecht gegen ſich ſelbſt, an einen Andern. Aber ſchon die Behauptung, daß ein Recht, bloß als ſolches, eine Zwangsbefugniß in ſich ſchließe, iſt mit dem wahren Naturrechte nicht vereinbar, wie wir oben (§. 10.) geſehen haben. Wer ein veräußerliches Recht an eine andere Perſon überträgt (§. 10.), giebt ihr dadurch noch nicht gegen ſich ſelbſt eine Zwangsbefugniß. Daß man über Rechte wie über einen Theil ſeines Eigenthums (res incorporales) verfügen könne, iſt eine juriſtiſch brauchbare Metapher (vergl. §. 10.), aber kein philoſophiſch haltbarer Lehrſatz. Auch giebt es ja kein Recht, den Andern ſchlechthin zu zwingen, daß er nicht lüge; und wo man

den Paciscenten nicht beim Worte halten darf, wo bleibt da die Zuverläſſigkeit der geiſtigen Uebertragung?

Pſychologiſche Entſchuldigung der Mißgriffe, die nicht ausbleiben konnten, als man, von der einen Seite durch die juriſtiſche Anſicht der Verträge getäuſcht, von der andern durch die moraliſche Uebereinſtimmung der Rechtlichkeit mit der Redlichkeit hingeriſſen, im Sinne der Zwangstheorien von einer natürlichen Rechtskraft der Verträge reden, und dadurch einen der wichtigſten Theile des bürgerlichen Rechts naturrechtsmäßig begründen zu müſſen glaubte.

36. Dem Staate allein verdanken die Verträge, und zwar wieder nur die bürgerlich ſanctionirten, die unbedingte Erzwingbarkeit ihrer Erfüllung. Abgeſehen von der bürgerlichen Geſetzgebung, ſchließt ein Vertrag nur da eine Zwangsbefugniß in ſich, wo eine ſolche Befugniß unbezweifelbar in einem moraliſch erlaubten Vertrage mit einbedungen iſt. Da geſchieht demjenigen, der ſich in dieſem Falle den Zwang gefallen zu laſſen verſprochen hat, allerdings kein Unrecht, wenn er gezwungen wird; und er iſt verpflichtet, ſich den Zwang gefallen zu laſſen, auch wenn ihn ſein Verſprechen gereuet. In dieſem Sinne wollen denn freilich die meiſten Verträge,

auch

auch ohne ausdrückliche Erklärung über dieſen Punkt, verſtanden ſeyn. Aber auch hier iſt die Rechtmäßigkeit des Zwanges nach Naturrechtsprincipien nur negativ begründet; d. h. der Zwang iſt dann kein Eingriff in das angeborne Recht des Andern, oder ihm geſchieht für ſeine Perſon durch den Zwang kein Unrecht, auch wenn derjenige, der ihn zwingt, aus andern moraliſchen Gründen verpflichtet iſt, den Krieg, der auf dieſe Art entſteht, lieber zu vermeiden. Nur von dieſer negativen Seite angeſehen, ſind die Verträge überhaupt ein Gegenſtand der Wiſſenſchaft des Naturrechts. Jeder Vertrag, der gegen die philoſophiſche Idee des Rechts überhaupt ſtreitet, iſt nach Rechtsprincipien null, und ſchon deßwegen von keiner bürgerlichen Geſetzgebung zu dulden. Dahin gehören alle Verträge, durch die ein Menſch ſich ſelbſt zu einem rechtloſen Geſchöpfe herabwürdigt, alſo alle Verträge, durch deren Erfüllung man ſich zum Thiere, oder unter das Thier, erniedrigt. Von ſelbſt verſteht ſich, daß jeder Vertrag null iſt, der das Recht eines Dritten verlezt.

Unterſcheidung der widerrechtlichen Verträge von den ſchändlichen überhaupt. Soll die bürgerliche Geſetzgebung nicht auch gewiſſe ſchändliche Verträge caſſiren, die dem Naturrechte nicht widerſtreiten?

37. Erzwungene Verträge ſind nach Principien des Naturrechts null, der Zwang mag von einer phyſiſchen Mißhandlung, oder auch von einer auf kein beſonderes Recht gegründeten Drohung ausgehen, die von einer unwiderſtehlichen Gewalt begleitet iſt. Wer durch eine ſolche Drohung, oder gar durch phyſiſche Mißhandlung einen Vertrag erzwingt, handelt nicht nur überhaupt ruchlos; er greift unmittelbar in die Sphäre des äußern Rechts des Gezwungenen ein; denn die phyſiſche Perſon eines Jeden, der nicht die Rechte Anderer kränkt, iſt als angebornes Eigenthum unverletzbar (§. 15. 20.); und die, nicht durch ein beſonderes Recht begründete, Drohung, die von einer unwiderſtehlichen Gewalt begleitet iſt, hemmt die Möglichkeit, nach unſerm eigenen moraliſchen Ermeſſen in der Außenwelt zu handeln, und folglich die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns in dem Wirkungskreiſe des Vernünftigen, der keiner unwiderſtehlichen Gewalt widerſtehen wollen wird, eben ſo ſehr, als die phyſiſche Gewalt ſelbſt. Daraus aber folgt nicht, daß der widerrechtlich Gezwungene unter gewiſſen Umſtänden nicht aus andern moraliſchen Gründen verpflichtet ſeyn könne, den erzwungenen Vertrag zu halten (S. §. 36. der phil. Moral). Und wo ein beſonderes Recht, zu drohen, Statt finde,

Digitized by Google

det, z. B. in einem rechtlichen Staate, da iſt derjenige, der nur durch Drohung genöthigt werden konnte, ſich den Geſetzen zu unterwerfen, um ſo mehr zum Gehorſam gegen die Geſetze verpflichtet, wenn er dieſe Verpflichtung durch ein Verſprechen beſtätigt.

Ueber die Menge von Fehlſchlüſſen in Betreff der Gültigkeit erzwungener Verträge, ſeitdem man ſich verleiten laſſen, die ganze Lehre von den Verträgen auf Rechtsbegriffe zu beſchränken.

38. Verträge, die in der Sprache der Jurisprudenz betrügeriſch heißen, können nach Naturrechtsprincipien nicht für null erklärt werden, ſo ſchändlich ſie auch nach andern moraliſchen Begriffen ſeyn mögen. Aber wo der Betrug einen Mißverſtand über das Object, oder über den wahren Sinn des Vertrages veranlaßt hat, da iſt in der That gar kein Vertrag geſchloſſen; denn die moraliſche Möglichkeit eines Vertrages ſetzt gegenſeitige Verſtändigung im Zuſammentreffen eines gemeinſchaftlichen Wollens voraus. Eben ſo verhält es ſich mit Verträgen, denen von Seiten eines der Paciscenten ein Irrthum zum Grunde liegt, wenn dieſer Irrthum von der Art iſt, daß er das Weſen des Vertrages, wie man es nennt,

Digitized by Google

d. h. die Bedingungen ſeiner moraliſchen Möglichkeit betrifft.

Ueber die juriſtiſchen Unterſcheidungen zwiſchen dolus dans caussam contractui und dolus incidens; error dans caussam contractui und error incidens.

39. Die mancherlei Arten rechtmäßiger Verträge gehörig zu unterſcheiden, kann das Naturrecht gleichfalls nur eine negative Anleitung geben. Gegen Perſonalverträge, deren Gegenſtand nur eine perſönliche Leiſtung iſt, hat das Naturrecht überhaupt nichts zu erinnern, wenn ſie nicht null ſind (§. 36.). Die natürliche Rechtmäßigkeit der Realverträge, durch die das Eigenthumsrecht, oder das Recht des Gebrauchs, oder das Recht des Beſitzes, übertragen wird, richtet ſich ganz und gar nach den Principien, die in der Wiſſenſchaft des Naturrechts die Begriffe von Eigenthum, Gebrauch, und Beſitz begründen und beſchränken (§. 18 — 28.). Da nun nach dieſen Principien ein natürliches Privateigenthum an phyſiſch erwerblichen Dingen zwar in der Idee Statt findet, aber im wirklichen Leben nie vollkommen erweislich iſt (§. 22.), ſo tritt auch bei der vertragsmäßigen Uebertragung der phyſiſchen Güter das Recht des ehrlichen Beſitzes mit ſeinen

Folgen

Digitized by Google

Folgen an die Stelle des erweislichen Eigenthums-rechts (§. 22. 24.). Auf das natürliche Verhältniß desjenigen ehrlichen Beſitzes, der an die Stelle des erweislichen Eigenthums tritt, zu dem Beſitze überhaupt, und zu dem Rechte des Gebrauchs (§. 25.), gründet ſich dann weiter die Rechtmäßigkeit aller, der Natur der Sache gemäßen Verabredungen in Beziehung auf Schenkungen, Kauf und Tauſch, Vermiethung und Verleihung, Darlehen und Gebrauchslehen, Pfandinhabung, Verwahrung, u. ſ. w. Aber was bei allen ſolchen rechtmäßigen Verabredungen der Natur der Sache und der davon abhängigen Gültigkeit der Verträge gemäß iſt, z. B. daß Kauf nicht Miethe bricht, u. dergl. läßt ſich bei weitem nicht hinlänglich aus den iſolirten Principien des Naturrechts erkennen.

Wie es gekommen, daß man bei der Lehre von den Verträgen ſo vieles in das Naturrecht gezogen, was zwar aus der Natur der Sache und aus dem Begriffe eines Vertrages folgt, aber ſich darum noch nicht auf iſolirte Naturrechtsprincipien gründet. — Kritik der römiſchen Eintheilungen der Verträge.

Digitized by Google

Zweite Abtheilung.

Allgemeines Staatsrecht.

40. Mit der Entſtehung der bürgerlichen Geſellſchaften, die wir Staaten nennen, fängt nach Naturrechtsprincipien eine neue Ordnung der Dinge an. Wir haben geſehen, wie oft ſchon das natürliche Privatrecht auf die Nothwendigkeit bürgerlicher Verfügungen verweiſet, damit den Streitigkeiten, die nach der Idee eines natürlichen Privatrechts im wirklichen Leben nicht geſchlichtet werden können, ein poſitives Ende gemacht werde. Denn die Vernunft dringt in allen Verhältniſſen auf Frieden. Das wahre Naturrecht iſt in ſeinem ganzen Umfange eine Wiſſenſchaft des Friedens (§. 8. 9.). Auch im Kriege, der das natürliche Loos der Menſchheit bleibt (§. 8.), wo friedliche Verſtändigung unmöglich iſt, muß, wenn der Krieg gerecht heißen ſoll, ein friedliches Verhältniß das nächſte Ziel der Streitenden ſeyn. Kann die Vernunft dem Kriege unter Staaten kein Ende machen, ſo duldet ſie wenigſtens keinen Zuſtand, der einen Krieg Aller gegen Alle veran=

Digitized by Google

veranlaſſen kann, ſobald der thätliche Streit von irgend einer Seite ausbricht. Wo die Gewalt allein entſcheidet, da herrſcht kein Recht; und wenn gleich nie darauf zu rechnen iſt, daß unter den Menſchen, wie ſie nun einmal ſind, das Recht allein herrſche, ſo ſchließt doch die Tugend der Gerechtigkeit das Beſtreben in ſich, alles Mögliche zu verſuchen, damit wenigſtens im Ganzen, und ſo viel als möglich auch im Einzelnen, die willkürliche Gewalt dem Rechte weiche; daß alſo, wo durch vernünftige Nachgiebigkeit nichts auszurichten iſt, die Gewalt ſelbſt das Mittel werde, ein friedliches Verhältniß zu erzwingen. Wo nun bürgerlicher Zwang als das ſicherſte, oder gar als das einzige Mittel erſcheint, in einer Geſellſchaft von Menſchen, wie ſie ſind, ein friedliches Verhältniß zu ſtiften und zu erhalten, ohne welches auch alle ſittlichen Anlagen der menſchlichen Natur ſich nur kümmerlich entwickeln, da ſpricht die Vernunft unbezweifelbar das kategoriſche Gebot aus: Es ſoll eine bürgerliche Ordnung geſtiftet und erhalten werden. Da aber keine bürgerliche Ordnung Statt findet, wo nicht das natürliche Recht der Individuen, unbedingt nach ihrem eigenen Willen und ihrer eigenen Einſicht zu handeln, durch die Autorität einer Obrigkeit beſchränkt wird, ſo tritt das Naturrecht

ſelbſt, ſo fern es nur Privatrecht iſt, unter die Pflicht des bürgerlichen Gehorſams zurück, nicht um zu verſchwinden, ſondern um die Beſchränkungen anzunehmen, die eine nothwendige Folge der bürgerlichen Ordnung ſind. Mit andern Worten: jeder individuelle Anſpruch auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns iſt nur inſofern wahrhaft moraliſch begründet, alſo nur inſofern ein wahres Recht, als er übereinſtimmt mit der Idee einer bürgerlichen Ordnung, wo eine ſolche Ordnung als das ſicherſte, oder gar als das einzige Mittel erſcheint, unter den Mitgliedern einer Geſellſchaft ein friedliches Verhältniß zu ſtiften und zu erhalten (vergl. §. 7.).

In welchem Sinne wir mit dem Ariſtoteles den Menſchen ein ζῶον πολιτικὸν nennen dürfen. — Warum der Staat nicht nach Kantiſchen Grundſätzen ſchlechthin ein nothwendiges Vernunftobject genannt werden darf. Denkbarkeit eines friedlichen Beiſammenſeyns ohne bürgerliche Einrichtungen. Anſicht des geſelligen Lebens der Wilden und der Nomaden. — Ueber die Meinung, daß der Zweck des Staats ſey, das Naturrecht zu ſichern. — Wie verhält ſich der Staat zu dem Volke und zu der Nation?

41. Aber aus der Pflicht des bürgerlichen Gehorſams im Allgemeinen wird noch nicht erkannt, welche

welche Individuen in einem wirklichen Staate von Rechts wegen herrſchen. Auch ein Fremder iſt in mehreren Hinſichten ſchuldig, der Obrigkeit in dem Staate zu gehorchen, bei welchem er doch nur als Fremder einkehrt. Auch einer widerrechtlichen Obrigkeit, einem Tyrannen, einem Uſurpator, zu gehorchen, iſt man unter gewiſſen Bedingungen verpflichtet, nach denſelben Grundſätzen, die uns beſtimmen müſſen, in gewiſſen Verhältniſſen auch Unrecht zu dulden (vergl. §. 33. der phil. Moral und §. 7. des Nat. R.). In jedem Falle herrſcht keine Obrigkeit von Rechtswegen, wenn ſie willkürlich, d. h. ohne den moraliſchen Zweck der bürgerlichen Ordnung zu achten, herrſcht. Auch das Herrſcherrecht im Staate iſt nur inſofern ein wahres Recht, als es von der Vernunft ausgeht und mit den Zwecken der bürgerlichen Ordnung (§. 40.) übereinſtimmt. Alſo auch freiwillige Unterwerfung, als ſolche, giebt noch lange kein wahres Herrſcherrecht. Durch freiwillige Unterwerfung kann auch ein Räuber das Haupt einer Bande werden, ohne darum vor der Vernunft ein Recht zur Herrſchaft zu haben. Zum Glücke und zum Unglücke der Menſchheit bringt die natürliche Geſchichte der Staaten in den meiſten Fällen mit ſich, daß, wenn der Streit über die Rechtmäßigkeit der Herrſchaft

ſchaft anfängt, ſchon eine wirkliche Herrſchaft da iſt, welcher jeder Vernünftige mehr, oder weniger, nachgeben muß, damit der bürgerliche Verein nur möglich werde, oder, wo er zum Theil ſchon geſtiftet iſt, ſich nicht wieder auflöſe. Herrſchſucht und Habſucht, und unzählige andere Laſter wirken nach dem gewöhnlichen Laufe der Welt mit dem moraliſchen Bedürfniſſe einer bürgerlichen Ordnung ſo zuſammen, daß die menſchliche Vernunft zwar von ſich rühmen kann, an der Gründung und Erhaltung der wirklichen Staaten einen weſentlichen Antheil zu haben, aber keinesweges, allein, oder auch nur vorzugsweiſe, Stifterin und Erhalterin der bürgerlichen Geſellſchaften zu ſeyn. Auf dieſe Art wird das eigentliche Recht, im Staate zu herrſchen, nicht ſelten ſo problematiſch, daß man es unter gewiſſen Umſtänden am beſten nicht einmal zur Sprache bringt, damit der Zweck der bürgerlichen Ordnung wenigſtens ſo weit erreicht werde, als es unter dieſen Umſtänden möglich iſt. Von dem eigentlichen Naturrechte unterſcheidet ſich das Herrſcherrecht hinlänglich in den Verhältniſſen, wo es zwar ein moraliſcher gegründeter Anſpruch, alſo ein Recht im weiteren Sinne des Worts (§. 30. der allg. prakt. Phil. und §. 27. und 29. der phil. Moral), aber kein ſolcher Anſpruch iſt, der aus den äußern Bedingungen

gungen

Digitized by Google

gungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns abgeleitet werden kann; denn dieſe Bedingungen bleiben unverändert, wo ein Gewaltiger den andern entthront, aber eben ſo gut, oder noch beſſer, als der Entthronte, dafür ſorgt, daß der Zweck der bürgerlichen Unterwerfung erreicht werde.

Wahrer Sinn des biblischen Spruches: "Seid unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat; denn das iſt Gottes Ordnung."

42. Je freiwilliger die bürgerliche Unterwerfung iſt, deſto mehr nähert ſich der Staat dem Geiſte des Naturrechts; denn wer ſich freiwillig einer beſtimmten bürgerlichen Herrſchaft unterworfen hat, empfindet den bürgerlichen Zwang als eine Folge des Rechts der freien Selbſtbeſtimmung, alſo nach Principien des Naturrechts. Dieſe freiwillige Unterwerfung entſteht von ſelbſt, der Staat mag entſtanden ſeyn, wie er will, mit der Zeit, und mit der moraliſchen Anhänglichkeit des Volks an ſeine Obern. Je mehr dieſe Anhänglichkeit auf ungeheuchelte Achtung gegründet iſt, deſto mehr Würde hat der Staat. Dann erſt iſt er eine wahrhaft moraliſche Perſon, wenn Obrigkeit und Volk als Ein Herz und Eine Seele zum gemeinſchaftlichen

Zwecke

Digitized by Google

Zwecke ihrer Vereinigung zuſammen wirken. Nimmt die freiwillige Unterwerfung bei der Bildung oder Umbildung der Staaten die Form eines ausdrücklich abgeſchloſſenen Vertrags an, ſo iſt ſie um ſo weniger zu bezweifeln. Aber auch in dem beſten Staate werden Widerſpenſtige bleiben, die, auch wenn ſie ſich übrigens nichts gegen das Naturrecht zu Schulden kommen laſſen, zur Unterwerfung gezwungen werden müſſen, damit die bürgerliche Ordnung beſtehe. Vollkommen vertragsmäßig kann kein Staat gebildet werden, wenn nicht Alle, die in die bürgerliche Ordnung einzutreten verpflichtet ſind, über den ganzen Sinn des Vertrags und über alle Bedingungen, unter denen er abgeſchloſſen werden kann, ganz und gar einverſtanden ſind. Selbſt die Entſcheidung durch Mehrheit der Stimmen müßte da erſt durch völlige Einſtimmigkeit begründet werden. Da nun auf ein ſolches Ereigniß in menſchlichen Dingen nie zu rechnen iſt, ſo fällt die empiriſche Möglichkeit einer vollkommen vertragsmäßigen Bildung der Staaten von ſelbſt weg.

Ueber das Unding der ſogenannten Volksſouveränität. — In welchem Sinne läßt ſich ſagen, daß ein Volk das Recht, ſich ſelbſt zu regieren, an ſeine Obern übertrage?

43. Auf die empiriſchen Verhältniſſe, unter denen die Staaten ſich bilden, gründet ſich die Verſchiedenheit der Conſtitutionen, die man, durch eine falſche Theorie der Verträge irre geführt (§. 35.), aus Naturrechtsprincipien abzuleiten oft genug vergebens verſucht hat. Da auf die Gültigkeit der Verträge allein gar keine Staatsverfaſſung nach Naturrechtsprincipien zurückgeführt werden kann (§. 40 — 42.), ſo muß der Politik (vergl. §. 5.) überlaſſen bleiben, durch weiter ausgreifende Unterſuchungen zu lehren, von welcher Staatsverfaſſung ſich am ſicherſten erwarten läßt, daß ſie das Mittel ſeyn werde, den nächſten Zweck der bürgerlichen Ordnung in Verbindung mit den höheren Zwecken des menſchlichen Daſeyns zu erreichen. Das Naturrecht verwirft nur die Despotie, d. h. eine rechtloſe politiſche Ordnung, nach welcher die Willkür, die den Zweck der bürgerlichen Geſellſchaft nicht achtet, oder ihn zur Nebenſache herabwürdigt, durch Gewalt an die Stelle der Vernunft ſich drängt. Ob aber eine monarchiſche, oder eine republikaniſche Verfaſſung das ſicherſte Mittel iſt, ein Volk vor dem Despotismus zu ſichern, kann auch die Politik nur mit Hülfe der Geſchichte lehren. In Beziehung auf das Naturrecht unterſcheidet ſich die Despotie von den rechtlichen Verfaſſungen

auch

Digitized by Google

auch dadurch, daß ihre Tendenz dahin geht, das natürliche Privatrecht zu vernichten, während es in rechtlichen Staaten durch den Zweck des Staats und durch die beſondern empiriſchen Verhältniſſe, unter denen ein Staat ſich bildete, nur beſchränkt wird (§. 40.).

Warum, wenn freiwillige Unterwerfung von Seiten der Unterthanen zur rechtlichen Begründung eines Staats hinreichte, in gewiſſen Fällen auch die ſchändlichſte Despotie, von Vorurtheilen und vom Aberglauben begünſtigt, eine rechtliche oder rechtmäßige Verfaſſung genannt werden müßte. — Kantiſcher Begriff des Republikanismus. — Wiefern eine republikaniſche Verfaſſung das Intereſſe für Recht überhaupt belebt.

44. Der erſte Act, durch den eine rechtlich herrſchende Gewalt ihr Daſeyn ankündigt, muß immer ein Act der Geſetzgebung ſeyn. Denn nach Geſetzen herrſcht die Vernunft, von welcher alle Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Ordnung ausgeht (§. 40.), über die Willkür. Geſetzliche Herrſchaft macht den Herrſcher zum Regenten. Die Conſtitutionsgeſetze drücken zuweilen nur die Bedingungen aus, unter denen im Streite mächtiger Parteien durch gegenſeitige Nachgiebigkeit die bürgerliche Ordnung entſtand,

Digitized by Google

ſtand, oder, nach einer Störung, wiederhergeſtellt wurde. In andern Fällen proclamirt eine überwiegende Gewalt, die alle Einreden niederſchlägt, ſich ſelbſt ſogleich legislatoriſch durch Conſtitutionsgeſetze, die allen übrigen Theilen der bürgerlichen Geſetzgebung zum Grunde liegen ſollen. Alle dieſe Geſetze ſind um ſo verbindender, je mehr Vernunft in ihnen erſcheint. Aber die ſubjective menſchliche Vernunft liegt in ewigem Streite mit der Meinung, nach welcher der Eine für vernünftig hält, was der Andere aus Gründen, oder Scheingründen, beſtreitet. Der Zweck des Staats würde alſo auch in Beziehung auf das Naturrecht ſich ſelbſt aufheben, wenn Jeder nur denjenigen bürgerlichen Geſetzen gehorchen wollte, die ihm ſelbſt in jeder Hinſicht vernünftig und den Verhältniſſen, unter denen der Staat beſteht, nach der allgemeinen Idee eines Staats am angemeſſenſten ſcheinen. Alſo auch den bürgerlichen Geſetzen, die man mißbilligt, iſt man zu gehorchen verpflichtet, ſo lange ſie der Idee eines rechtlichen Staats überhaupt nicht widerſtreiten, alſo auch nicht das natürliche Privatrecht, das ſie nur beſchränken dürfen, völlig vernichten. Innerhalb dieſer Grenzen des bürgerlichen Gehorſams liegt das weite Feld der natürlichen Rechtmäßigkeit der Geſetzgebung in einem Staate. Wie weit noch da, wo die bürger-

liche Geſetzgebung dieſe Grenzen überſchreitet, Gehorſam Pflicht iſt, muß nach den Grundſätzen beurtheilt werden, die uns beſtimmen müſſen, in gewiſſen Fällen auch Unrecht zu dulden (vergl. §. 7. 41. und §. 33. der phil. Moral).

Ueber die conſtitutionsmäßige Trennung der geſetzgebenden Gewalt von der executiven. — Wiefern iſt der Regent an ſeine eigenen Geſetze gebunden? — Verſchiedene Anſichten der Grenzen des bürgerlichen Gehorſams.

45. Die bürgerliche Geſetzgebung erſtreckt ſich auf alle Gegenſtände, die ein öffentliches, den Staat betreffendes Intereſſe haben. Ob es nicht dem wahren Intereſſe des Staats überhaupt gemäß iſt, daß die Regierung nur ſo weit, als es durchaus nöthig iſt, ſich in die Privatangelegenheiten der Bürger miſche, kann das allgemeine Staatsrecht nicht lehren. Wo aber der Regent ein Geſetz gegeben hat, da iſt er, der Idee des Staats gemäß, auch der oberſte Richter über die Anwendbarkeit des Geſetzes in gegebenen Fällen; denn wollte Jeder nach ſeiner Einſicht über die Anwendung der bürgerlichen Geſetze entſcheiden, ſo finge wieder der Streit von neuem an. Alſo nicht nach Naturrechtsprincipien, ſondern der Regentenwürde gemäß, überträgt der Regent, nach den bekann-

bekannten Einrichtungen, einen Theil ſeines Richteramts den rechtskundigen Männern, die verfaſſungsmäßig das Urtheil finden und ausſprechen ſollen im Nahmen des Regenten. Durch dieſe Einrichtung bewährt der Regent öffentlich, daß er die unbefangene und hinlänglich belehrte Vernunft, ſo weit es möglich iſt, entſcheiden laſſen, und nicht ſeine individuelle Meinung an ihre Stelle ſetzen will. Eine völlige Trennung der entſcheidenden Autorität dieſer ernannten Richter oder der Juſtiz von dem Ermeſſen der Regierung widerſpricht alſo, auch nach der Beziehung der Naturrechtsprincipien auf die Idee des Staats, ſich ſelbſt; und nur um den Zweck der Juſtiz auf das ſicherſte zu erreichen, läuft das Urtheil in beſtimmten Verhältniſſen durch Inſtanzen bis dahin, wo die Regierung ſich vorbehält, zu entſcheiden.

Stimmt nicht eine gut gemeinte Einrichtung, welche die Proceſſe bis zum Unendlichen in die Länge zieht, mit dem Zwecke der Juſtiz weniger überein, als eine raſchere, wenn gleich zuweilen übereilte Entſcheidung?

46. Ueber die vorzugsweiſe ſo genannte Civilgeſetzgebung, deren Gegenſtände vorzüglich das Eigenthum und die mit dem Eigenthume verwandten

wandten Rechte ſind, in Beziehung auf das natürliche Privatrecht mußten ſchon oben (§. 17 — 39.) die Bemerkungen mitgenommen werden, welche die Nothwendigkeit poſitiver Verfügungen zur Entſcheidung des natürlichen Streits über Mein und Dein beweiſen. Von dieſem Theile der Geſetzgebung und der mit ihr verbundenen Rechtspflege (§. 45.) hängt die Exiſtenz der Staaten mehr, als von irgend einem andern, ab. Denn was den Menſchen meiſtens beſtimmt, den unvermeidlichen Druck der bürgerlichen Einrichtungen ſich gefallen zu laſſen, iſt der natürliche Trieb, etwas, das ſich erwerben läßt, als das Seinige in Frieden zu beſitzen. Das neue Elend, das eine Folge des bürgerlichen Eigenthums iſt; die bitteren Leiden der Armuth, von denen der Wilde nichts weiß; und die nicht ſelten empörenden Vorzüge, die der Reiche vor dem Armen im Staate genießt; werden vergeſſen, damit Jedem das, was ihm der Staat als das Seinige zugeſteht, wenigſtens geſichert erſcheine, ob es gleich ſelbſt durch die Rechtspflege, wo der Schikane ein Hinterhalt bleibt, von neuem gefährdet wird. Von der Sicherung des ehrlichen Beſitzes geht, wie wir geſehen haben (§. 22 — 24.), die rechtliche Stiftung eines bürgerlichen Eigenthums aus. Aber durch den Zweck des Staats wird ſchon bei der Entſtehung der

Staaten das natürliche Recht des ehrlichen Beſitzes beſchränkt. Jeder muß von dem Seinigen ſo viel für das Ganze aufopfern, daß das Ganze beſtehen kann. Wie viel, oder wenig nun aber dieß iſt, wer kann darüber jemals ein ſicheres Urtheil fällen? Und wenn bei der Entſtehung eines Staats die herrſchende Gewalt ſich auch die ſchreiendſten Eingriffe in das natürliche Privatrecht der ehrlichen Beſitzer erlaubte, um eine beſtimmte Vertheilung des neu geſtifteten Eigenthums zu begründen; was bleibt dem Unterdrückten in den meiſten Fällen übrig, als, ſich auch in dieſe Einrichtungen zu fügen? Nach einem Menſchenalter kann doch, weil es kein natürliches Erbrecht giebt, das nicht in der Anwendung beſtritten werden könnte (§. 28.), niemand auch nach Naturrechtsprincipien auf mehr, als ſo viel, einen Anſpruch machen, als, ihm der Staat bei der beſtehenden Einrichtung vergönnt.

Andeutung der legislatoriſchen Grundſätze, nach denen das Privateigenthum mit ſeinen Folgen im Staate auf mannigfaltige Art beſchränkt werden darf. — Orientaliſches Eigenthumsrecht, nach welchem Alles im Staate urſprünglich dem Herrſcher gehören ſoll. — Leges agrariae.

47. Anders verhält ſich die bürgerliche Criminalgeſetzgebung zu dem natürlichen Strafrechte. Daß es allerdings ein natürliches Recht der Privatſtrafe giebt, haben wir oben (§. 29. 30.) geſehen. Aber dieſes natürliche Strafrecht muß im Staate nicht nur beſchränkt werden, weil die freie Ausübung deſſelben mit der Erhaltung des äußern Friedens nicht vereinbar iſt; die Regierung im Staate ſelbſt übernimmt das öffentliche Strafamt, und übt es zum Theil nach Grundſätzen aus, die das natürliche Strafrecht nicht kennt. Nach poſitiven Declarationen, die gewiſſe Handlungen als Verbrechen verbieten, erkennt die bürgerliche Criminaljuſtiz dem Verbrecher die beſtimmte Strafe zu, mit der das poſitive Geſetz den Uebertreter dieſes Geſetzes bedrohet. Aber aus der Drohung, deren wohlthätiger Zweck iſt, von dem Verbrechen abzuſchrecken, läßt ſich durchaus keine moraliſche Befugniß zur Beſtrafung ableiten. Denn dadurch, daß man ſich durch eine Drohung nicht ſchrecken läßt, wird man kein Verbrecher. Wenn alſo auch die bürgerlich verbotene Handlung ein wirkliches Verbrechen iſt, ſo kann doch die moraliſche Befugniß der Regierung, dieſe Handlung zu beſtrafen, nicht in der pſychologiſchen Diſpoſition des Verbrechers liegen, ſich durch die Drohung nicht ſchrecken zu

laſſen.

Digitized by Google

laſſen. Die Begriffe von Verbrechen und Strafen bleiben auch in bürgerlichen Verhältniſſen ſtrenge moraliſch. Nach der Regel der ewigen Gerechtigkeit (§. 48. der allg. prakt. Phil., und §. 28. der phil. Mor.), die der Staat nicht aufheben kann, iſt niemand ein Verbrecher aus einem andern Grunde, als, weil er wiſſentlich die moraliſche Ordnung geſtört hat. Nur dann trifft alſo auch im Staate den Verbrecher eine gerechte Strafe, wenn er wiſſentlich die bürgerliche Ordnung geſtört hat, die eine beſtimmte Erſcheinung der moraliſchen iſt. Daß der Verbrecher, weil er das Verbrechen wiſſentlich beging, nicht, weil er ſich durch eine Drohung nicht abſchrecken laſſen, es zu begehen, Strafe verdient, iſt und bleibt der letzte Grund der Zuläſſigkeit aller und jeder Strafe. Daraus aber folgt nicht, daß die bürgerliche Regierung das ewige Vergeltungsrecht gleichſam im Nahmen Gottes ausüben und irgend ein Verbrechen nach dem, jedem menſchlichen Verſtande unerforſchlichen Grade der innern Strafwürdigkeit vollſtändig vergelten, oder gar, nach dem ſogenannten Jus talionis, den Verbrecher durch ein gleiches Uebel ſtrafen müſſe, wie dasjenige war, das er Andern zufügte, obgleich dem Verbrecher ſelbſt zuverläſſig kein Unrecht geſchieht, wenn ihm genau daſſelbe Gut des

Lebens entzogen wird, auf welches er eben dadurch ſeinen gerechten Anſpruch verwirkt hat, daß er widerrechtlich es einem Andern raubte (§. 29.).

Genauere Kritik der criminaliſtiſchen Drohungs- und Abſchreckungstheorie. — Kritik des Kantiſchen Jus talionis.

48. Wenn dieſelben moraliſchen Verhältniſſe, die den bürgerlichen Zwang begründen (§. 40.), öffentliche Sicherheitsanſtalten nothwendig machen, ohne die der Zweck des Staats nicht erreicht werden kann, ſo ſichert ſich der Staat in ſeinem Innern rechtmäßig auch auf Koſten deſſen, der durch ein widerrechtliches Verfahren die Unverletzbarkeit ſeiner Perſon ſowohl, als den Genuß anderer Rechte, in dieſer Hinſicht verwirkt hat. Dieſes bürgerliche Sicherungsrecht, das zum Theil mit dem Privat-Sicherungs-Rechte übereinſtimmt (§. 29.), begründet von dieſer Seite die Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Strafen, aber immer nur mittelbar, nehmlich nur unter der Vorausſetzung einer innern, nach rein moraliſchen Begriffen zu beurtheilenden, nicht in der geſetzlichen Drohung, ſondern in der verbrecheriſchen Handlung ſelbſt gegründeten Strafwürdigkeit des Verbrechers. Iſt dieſe

Digitized by Google

dieſe innere Strafwürdigkeit, ſo weit ſie ſich überhaupt empiriſch erkennen läßt, als erſter Grund der Möglichkeit einer rechtmäßigen Strafe nicht zu bezweifeln, dann ſtraft die Regierung, nicht um nach der Idee der göttlichen Gerechtigkeit dem Verbrecher ſein Unrecht zu vergelten (§. 47.), ſondern zunächſt nur in der Abſicht, um den rechtlichen Frieden, den nächſten Zweck des Staats, zu ſichern. Mit dieſem erſten bürgerlichen Zwecke der geſetzlichen Strafen kann aber die Regierung füglich, ohne ungerecht zu ſeyn, mehrere wohlthätige Zwecke verbinden, z. B. Andere von Verbrechen abzuſchrecken, oder, wo es thunlich iſt, den Verbrecher ſelbſt zu beſſern; vorausgeſetzt, daß um dieſer Zwecke willen die Strafe nicht geſchärft wird. Die Art und der Grad der bürgerlichen Strafe ſind zunächſt immer nach ihrem bürgerlichen Zwecke zu beſtimmen. Der wahrſcheinliche Grad der inneren Strafwürdigkeit des Verbrechers kommt dabei nur ſo weit in Betracht, als er von unbezweifelbarer Bedeutung iſt in Beziehung auf die künftige äußere Handlungsart des Verbrechers, gegen den der Staat ſich ſichern will, das Verbrechen mag entweder als Staatsverbrechen unmittelbar gegen den Staat, als ſolchen, oder unmittelbar nur gegen die Rechte einzelner Bürger gerichtet

 geweſen

Digitized by Google

geweſen ſeyn. Im bürgerlichen Sinne iſt alſo eine Strafe auch nur ſo weit gerecht, als ſie zur Erreichung ihres bürgerlichen Zweckes nothwendig iſt.

Verlangt die Gerechtigkeit, daß der Verbrecher das Strafgeſetz, nach welchem er gerichtet wird, gekannt habe? — Straft der Staat gerecht, wenn er das Verbrechen verhüthen konnte? — Darf ein Staat, deſſen Criminal-Geſetzgebung noch unvollſtändig iſt, keine Handlung, die ihrer Natur nach ein Verbrechen iſt, auch ohne vorher gegangene geſetzliche Drohung beſtrafen? — Warum beſtraft der Staat nicht jede Handlung, die ein Eingriff in die Rechte Anderer, und folglich im Sinne des Naturrechts ein Verbrechen iſt? — Ueber die ſicherſte Erkenntniß der innern Strafwürdigkeit. Gericht der Geſchwornen. — Ueber die Nothwendigkeit einer Veränderung der Strafgeſetze, wenn die öffentliche Denkart und die Sitten des Volks ſich ändern. — Iſt das Geſtändniß des Verbrechers zur Gerechtigkeit der Strafe nothwendig?

49. Ueber die Verſchiedenheit der bürgerlichen Strafen im Allgemeinen läßt ſich nach Naturrechtsprincipien keine legislatoriſch befriedigende Auskunft geben; denn die bürgerliche Zuläſſigkeit einer Strafe richtet ſich nach ihrer Nothwendigkeit (§. 48.); und dieſe richtet ſich wieder nach der Denkart und den Sitten des

Volks.

Volks. Aber mehrere hierher gehörende Grundſätze des Naturrechts ſind bei keiner Criminalgeſetzgebung zu überſehen. Dem Verbrecher geſchieht kein Unrecht, wenn die Strafe, die ihn trifft, nicht über die Grenzen ihres rechtmäßigen Zwecks ausſchweift, und nicht durch eine Brutalität, die den Menſchen zum Thiere herabſtößt, in der Perſon des Verbrechers die Menſchheit entehrt; ſey das Uebel, das der Verbrecher von der Hand der Obrigkeit als Strafe empfängt, übrigens von welcher Art es wolle. Selbſt die bürgerliche Todesſtrafe kann nach Naturrechtsprincipien auf jedes Verbrechen geſetzt werden, das nur von einem ſolchen Verbrecher begangen werden konnte, deſſen Exiſtenz in der Menſchenwelt mit der öffentlichen Sicherheit nicht länger beſtehen kann. Aber nur dem Mörder geſchieht zuverläſſig kein Unrecht, wenn er mit dem Tode beſtraft wird; denn er hat dadurch, daß er einen andern Menſchen widerrechtlich tödtete, ſein eignes Recht, zu leben, moraliſch verwirkt (§. 47.). In welchen Verhältniſſen außerdem die bürgerliche Todesſtrafe gerecht genannt werden darf, iſt ſchwer zu ſagen. Denn wo wäre das ſichere Kriterium, nach welchem beſtimmt werden ſoll, ob ein Verbrechen von der Art iſt, daß die Exiſtenz deſſen, der es beging, in der Menſchenwelt mit der öffentlichen Sicherheit

cherheit unvereinbar iſt? Was aus dieſer problematiſchen Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Todesſtrafe für die Philoſophie der Geſetzgebung folgt, liegt am Tage. Da nun überdieß jede bürgerliche Beſtrafung eines Verbrechens aufhört, gerecht zu ſeyn, wenn ſie nicht, um den Zweck des Staats zu erreichen, nothwendig iſt (§. 48.); und da auch dieſe traurige Nothwendigkeit in beſtimmten Fällen nicht ſelten ſehr problematiſch wird; ſo kann eine bürgerliche Regierung nicht leicht dem gegründeten Vorwurfe der Ungerechtigkeit entgehen, wenn ſie nicht nach dem Princip der Milde, ſo weit es irgend mit dem Zwecke des Staats vereinbar iſt, alle Strafen anordnet, die auf beſtimmte Verbrechen folgen ſollen.

Kurze Geſchichte der Meinungen über die Rechtmäßigkeit der Todesſtrafen, beſonders von Beccaria bis auf Kant. — Ueber cannibaliſche und ſchaamloſe Strafen. — Unterſcheidung aller eigentlichen Strafe von der Tortur als einem Mittel, in Criminalfällen die Wahrheit an das Licht zu ziehen. Iſt dieſes Mittel nach Naturrechtsprincipien zu vertheidigen?

50. Nicht nach Naturrechtsprincipien allein, aber zum Theil doch auch nach dieſen, iſt das Verhältniß der bürgerlichen Strafen zur Verſchie:

ſchiedenheit der Verbrechen zu beurtheilen. Wenn gleich keine menſchliche Obrigkeit das Vergeltungsrecht im Nahmen der ewigen Gerechtigkeit ſich anmaßen darf (§. 47. 48.), ſo läuft ſie doch um ſo weniger Gefahr, den Verbrecher über die Gebühr zu beſtrafen, je ähnlicher die Strafe, die ihn trifft, dem Uebel iſt, das er ſelbſt Andern zugefügt hat (vergl. §. 47.). Aber nicht immer wird der bürgerliche Zweck der Strafen (§. 48.) auf dieſe Art hinlänglich erreicht; und in gewiſſen Fällen müßte die Criminaljuſtiz durch eine offenbare Brutalität ſich ſelbſt entehren, wenn ſie dem Verbrecher daſſelbe Uebel zufügen wollte, das er einem Andern zugefügt hat; in andern Fällen würde bei einem ſolchen Verfahren gar das Recht eines Dritten verletzt werden müſſen. Ferner iſt bei jeder Criminalgeſetzgebung wohl zu erwägen, ob der Staat Handlungen beſtraft, die ſchon nach Naturrechtsprincipien Verbrechen ſind, oder ob er um der bürgerlichen Ordnung willen auch andere unſittliche Handlungen zu beſtrafen ſich erlaubt, durch die nach Naturrechtsprincipien keines Menſchen Recht gekränkt wird. Im erſten Falle ſind wieder die natürlichen Verbrechen, wie man ſie nennen kann, d. h. diejenigen, die ſchon nach Principien des allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechts Verbrechen ſind, z. B. der Mord, wohl

zu

zu unterſcheiden von den politiſchen Verbrechen, die der Staat um ſeiner eigenen Sicherheit willen beſtraft, z. B. der Hochverrath. Die Strenge, mit welcher politiſche Verbrechen rechtmäßig beſtraft werden können, richtet ſich nach Naturrechtsprincipien in ſo fern, als die beſtimmte Exiſtenz eines Staats da, wo ihre Rechtmäßigkeit nicht bezweifelt werden kann (§. 40 — 42.), für eben ſo unverletzbar gelten muß, als die individuelle Perſönlichkeit. Um ſo niederſchlagender für die Vernunft iſt ſtrenge Beſtrafung politiſcher Verbrechen, wo das Herrſcherrecht problematiſch iſt (§. 41.). Aber auch unter den natürlichen Verbrechen giebt es ſolche, die nach Naturrechtsprincipien mehr, oder weniger, problematiſch ſind, z. B. die Ermordung ungeborner, oder noch keiner moraliſchen Reflexion fähiger Kinder (vergl. §. 7 und 16.). Wenn der Staat den Kindermord beſtraft, erweitert er die Grenzen des Naturrechts, indem er ſich erlaubt, das werdende menſchliche Leben auf dieſelbe Art, wie das gewordene, in Schutz zu nehmen. Da ſind Rückſichten nöthig, deren es bei der Beſtrafung des ſtrenge erweislichen Mordes nicht bedarf. Den Diebſtahl, der nach Principien des natürlichen Privatrechts ebenfalls nur ein problematiſches Verbrechen iſt (§. 22.), ſtrenger, als manches andere,

Digitized by Google

dere, in keiner Hinſicht problematiſche Verbrechen, zu ahnden, kann der Staat um ſo leichter durch die Umſtände genöthigt werden, da die Stiftung und Sicherung des bürgerlichen Eigenthums, der Regel nach, eine der Grundbedingungen jeder bürgerlichen Verfaſſung iſt (vergl. §. 46.). Aber wo der Staat ſich erlaubt, nicht um der öffentlichen Sicherheit, ſondern unmittelbar um der öffentlichen Sittlichkeit willen auch Handlungen zu beſtrafen, die, wenn auch offenbar unſittlich, doch nach Naturrechtsprincipien in keiner Hinſicht den eigentlichen Verbrechen beizuzählen ſind, da fängt das weite Gebiet der Disciplinarſtrafen an, deren Zuläſſigkeit durchaus ſchwankend wird, wo die Nothwendigkeit einer beſtimmten Disciplin, damit der Zweck des Staats erreicht werde, nicht aus der Natur der Sache unmittelbar einleuchtet.

Genauere Anſicht der Rechtmäßigkeit einer ſtrengen Beſtrafung des Kindermordes. — Genauere Anſicht der bürgerlichen Disciplinarſtrafen, ihrer Gründe und ihres Umfangs. — Gehören nicht die meiſten der ſogenannten fleiſchlichen Verbrechen in die Reihe der unſittlichen Handlungen, die der Staat nur disciplinariſch, und nicht als eigentliche Verbrechen, beſtrafen darf? — Niederſchlagendes Geſtändniß, zu welchem die Natur der Dinge den Philoſophen nöthigt, daß auch bei der edelſten, mit dem

dem größten Fleiße auf die Principien der wahren Weisheit und Gerechtigkeit gerichteten Criminalgeſetzgebung im Staate ein ſo weiter Raum für die unmaßgebliche, ſchwankende Meinung der Geſetzgeber und der Richter offen bleibt, wo doch menſchliches Glück und Leben auf dem Spiele ſtehen.

51. Gleichen Urſprungs mit dem bürgerlichen Strafrechte iſt das der höchſten Gewalt inhärirende Begnadigungsrecht. Beim erſten Anblicke ſcheint dieſes Recht den erſten Gründen der Criminalgeſetzgebung zu widerſprechen, weil dieſelben Gründe, die in beſtimmten Fällen eine bürgerliche Beſtrafung der Verbrechen nothwendig machen, durchaus zu verbieten ſcheinen, daß einem Verbrecher, den das Geſetz verdammt, gegen das Geſetz die Strafe erlaſſen werde. Wirklich iſt auch ein Recht, kraft deſſen ein Regent willkürlich, oder nur den zufälligen Gefühlen ſeines Herzens folgend, Gnade für Recht ergehen laſſen ſoll, vor der Vernunft ein Unding. Aber durch keine Criminalgeſetzgebung kann weder die moraliſche Imputabilität eines Verbrechers hinlänglich ausgemeſſen, noch genau beſtimmt werden, ob in den Verhältniſſen, wo das Geſetz eine Handlung im Allgemeinen für ſtraffällig erklärt, der Staat auch in jedem einzelnen Falle von einem Verbrecher noch etwas zu beſorgen hat, wenn er

er ihn unbeſtraft läßt. Anſtatt alſo die Auslegung des Geſetzes in Beziehung auf außerordentliche Fälle ganz und gar dem Ermeſſen des beſtellten Richters zu überlaſſen, oder ein zuſammenberufenes Gericht von Geſchwornen nach den natürlichen Ausſprüchen des ſittlichen Gefühls und des ſchlichten Menſchenverſtandes über die Schuld oder Unſchuld eines Angeklagten unwiderruflich entſcheiden zu laſſen, behält ſich dieſelbe höchſte Autorität, von der das Geſetz ausgeht, für außerordentliche Fälle eine entſcheidende Auslegung des Geſetzes nach ſeinem Zwecke vor; und wo dieſe Auslegung, nicht nach Gunſt, ſondern den Umſtänden angemeſſen, zum Vortheile deſſen ausfällt, der nach dem buchſtäblichen Sinne des Geſetzes zu beſtrafen wäre, da iſt der Verbrecher von Rechtswegen entweder ganz begnadigt, oder die geſetzliche Strafe wird gemildert.

Warum auch die öffentliche Meinung dem Begnadigungsrechte in Criminalſachen das Wort ſpricht, da doch in Civilſachen jede Einmiſchung der höchſten Autorität in die Entſcheidung der beſtellten Richter allgemein gemißbilligt wird. — Genaue Unterſcheidung der Ausübung des Begnadigungsrechts von den Ausſprüchen der Geſchwornen, die auf eine ähnliche Art über die Anwendung eines Criminalgeſetzes entſcheiden. Würdigung dieſes aus England ſtammenden Inſtituts in Beziehung auf die Regel der Gerechtigkeit nach philoſophiſchen Begriffen.

Digitized by Google

52. Die übrigen Hoheitsrechte, die der höchſten Autorität im Staate inhäriren, mögen hier nur ſummariſch berührt werden, da ſie doch ihre nähere Beſtimmung in der Wirklichkeit erſt durch die Conſtitutionen erhalten, ohne deren beſchränkende Kraft (§. 43.) einige dieſer Hoheitsrechte gewöhnlich in Maßregeln des Despotismus (§. 43.) ausarten. Dahin gehören das Recht der Oberaufſicht über alle öffentlichen Handlungen der Unterthanen, und die mit dieſem Rechte verbundene hohe Polizei, die beſonders dadurch gehäſſig wird, daß ſie faſt unvermeidlich das öffentliche Vertrauen untergräbt, indem ſie durch geheime Künſte aufſpürt, was die Regierung zu wiſſen verlangt. Ein anderes hierher gehörendes Recht, das Recht der Ernennung beſtimmter Individuen zur Verwaltung öffentlicher Aemter, kann beſonders nach dem in neueren Zeiten faſt allgemein angenommenen Beſoldungsſyſteme dem Despotismus zur Stütze dienen. Noch gefährlicher iſt eine durch keine Conſtitution beſchränkte Ausübung des Beſteuerungsrechts, obgleich im Allgemeinen nicht bezweifelt werden kann, daß Jeder, wer dem Staate nicht nur die Erhaltung und Sicherheit ſeines Privateigenthums, ſondern großen Theils dieſes Privateigenthum ſelbſt verdankt (§. 22.), verpflichtet iſt, von dem Seinigen

nigen ſo viel beizuſteuern, als nöthig iſt, damit der Zweck des Staats erreicht werde. Eben ſo wenig iſt im Allgemeinen zu bezweifeln, daß in jedem rechtmäßig beſtehenden Staate die Regierung, deren nächſte Sorge auf die Erhaltung des Staats gerichtet ſeyn ſoll, bürgerlich, d. i. durch die Idee des Staats, berechtigt iſt, alle moraliſch erlaubten Anſtalten zur Vertheidigung des Staats gegen auswärtige Gewalt zu treffen, und folglich auch im Allgemeinen von allen Angehörigen des Staats, die dienſtfähig gefunden werden, Kriegsdienſte zu fordern, um den Staat zu retten. Aber nicht immer ſteht, wo ein Krieg ausbricht, die Exiſtenz des Staats auf dem Spiele; und in den meiſten Fällen würde der Staat ſich ſelbſt zerſtören, wenn Alles, was die Waffen tragen kann, zum wirklichen Kriegsdienſte genöthigt würde. Hier müſſen alſo den Umſtänden angemeſſene Maßregeln ergriffen werden, deren moraliſche Zuläſſigkeit nach der Idee der bürgerlichen Gerechtigkeit allein nicht ermeſſen werden kann.

Genauere Erörterung des Begriffs der Polizei in der neueren Bedeutung dieſes Worts. — Ueber Polizeiſtrafen. — Anmerkungen zur Theorie der bürgerlichen Hoheitsrechte überhaupt, deren ſchwankende Natur in jeder Hinſicht auf Principien der höheren, nicht auf Rechtsbegriffe beſchränkten Humanität hindeutet, wenn die Regie-

rung ihre Beſtimmung erfüllen will, damit das Volk und der Staat Ein Herz und Eine Seele werde.

53. Das Recht der höchſten Autorität im Staate, von den Unterthanen in beſtimmten Fällen Kriegsdienſte zu fordern, ſetzt die Rechtmäßigkeit des Kriegs in dieſen beſtimmten Fällen voraus. Dieſe Rechtmäßigkeit läßt ſich aber nur aus den Verhältniſſen eines Staats zu andern Staaten, mithin nur nach Principien des gewöhnlich ſo genannten Völkerrechts erkennen. Das allgemeine Staatsrecht macht alſo ſich ſelbſt abhängig von Unterſuchungen, die es aus ſeinem Umkreiſe verbannt, wenn es ſich auf die Rechtsverhältniſſe der Staaten zu Staaten nicht einläßt. Da nun aber Alles, was Staaten gegen oder für einander beſchließen und unternehmen, zuletzt doch Sache der Regierung iſt, deren Beſchlüſſe ſich der gehorchende Theil der Nation gefallen laſſen muß, ſo werden richtiger die Unterſuchungen über das gewöhnlich ſo genannte Völkerrecht oder über die Rechtsverhältniſſe der Staaten gegen einander in die Wiſſenſchaft des allgemeinen Staatsrechts aufgenommen. Abgerechnet die durch ein allgemeines Herkommen nach Grundſätzen der erweiterten Humanität und der Klugheit unter den Nationen entſtandenen Convenienzen, iſt alles Uebrige,

was

Digitized by Google

was man allgemeines Völkerrecht nennt, nichts anders, als eine natürliche Folge des Herrſcherrechts im Staate.

Vergl. §. 6. — Wie der gewöhnlich angenommene Unterſchied zwiſchen allgemeinem Staatsrechte und allgemeinem Völkerrechte aus der poſitiven Jurisprudenz entſtanden.

54. Das Recht, Krieg zu führen und Frieden zu ſchließen, gründet ſich, wie jede andere Folge des bürgerlichen Herrſcherrechts, auf die das natürliche Privatrecht und deſſen Folgen beſchränkende Idee des Staats (§. 40.). Nun ſteht aber jeder Staat als collective Perſon jedem andern Staate in Rechtsverhältniſſen eben ſo gegenüber, wie eine individuelle Perſon der andern. Vaſallenſtaaten ſtehen gegen den Staat, von dem ſie abhängig ſind, in einem Verhältniſſe der Dienſtbarkeit, die nicht unrechtmäßig iſt, wenn ſie dem Zwecke des Staats nicht widerſtreitet. Wo aber ein ſolches Verhältniß der Dienſtbarkeit nicht Statt findet, da iſt jeder Staat von Rechts wegen eben ſo unabhängig von andern Staaten, wie ein moraliſches Individuum unabhängig iſt von andern Individuen, denen es ſich nicht auf eine moraliſch zuläſſige Art unter-

Digitized by Google

worfen hat. So wie nun nach Principien des natürlichen Privatrechts kein thätlicher Streit rechtmäßig iſt, ſo lange man nicht von beiden Seiten durch friedliche Darlegung der beſtrittenen Rechte um den Gegenſtand des Streits ſich zu vertragen verſucht hat (§. 8.), eben ſo findet auch unter Staaten ein rechtmäßiger Krieg nicht eher Statt, als, bis vergebens der Verſuch gemacht iſt, durch Expoſition der gegenſeitigen Rechte einen Zuſtand des rechtlichen Friedens unter den Staaten zu erhalten. Wo dann von der einen Seite offenbar eine ſchikanirende Herrſchſucht ſich des Wortes Recht nur als einer Formel bedient, um der Rechtloſigkeit ihrer Anſprüche einen beliebteren Titel zu geben, da iſt von der andern Seite das Recht zum Kriege leicht entſchieden; und dieſes Recht bleibt dem gekränkten Staate unverkümmert, auch wenn er ſich aus andern moraliſchen Gründen gefallen läßt, eine Zeit lang Unrecht zu dulden (vergl. §. 8.). Aber nur eine geſunde und den allgemeinen Grundſätzen der Moral getreue Politik kann entſcheiden, ob der Augenblick da iſt, wo Pflicht und Klugheit verlangen, daß der Krieg gewagt werde. Jeder Krieg, der keinen andern Zweck hat, als dem Staate, der ihn anfängt, einen Vortheil zu verſchaffen, den dieſer Staat, ſeiner rechtlichen

Exiſtenz

Exiſtenz unbeſchadet, auch wohl entbehren kann, iſt geradezu ungerecht. Aber wo die Anſprüche, die ein Staat gegen den andern macht, auf beſondere Verabredungen, Verträge, oder gar auf Urkunden ſich gründen, über deren Sinn und Gültigkeit geſtritten werden kann, da verläßt das Naturrecht die Politik. Da zeigt ſich, wie in ſo vielen andern politiſchen Verhältniſſen, das traurige Loos der Menſchheit, durch die bürgerliche Pflicht ſelbſt hingeriſſen zu werden in den Strudel des Unrechts, das die Regierungen wiſſentlich, oder unwiſſentlich begehen.

Philoſophiſche Anſicht der Succeſſionskriege.

55. Mit dem Kriegsrechte iſt das Eroberungsrecht verbunden, das die Menſchheit faſt noch tiefer, als die unvermeidlichen Folgen des Kriegsrechts, demüthigt. Denn ſo, wie nach Principien des natürlichen Privatrechts derjenige, der das Recht eines Andern verletzt, eben dadurch ſeine perſönliche Unabhängigkeit zum Theil verwirkt (§. 29.), darf der im gerechten Kriege ſiegende Staat auf Koſten des beſiegten die nöthigen Veranſtaltungen treffen, ſich gegen dieſen Staat zu ſichern, alſo auch, wenn keine andere Sicherung

Digitized by Google

rung hinlänglich ſcheint, ihn aus der Reihe der Staaten vertilgen. Aber dann büßen nicht ſelten die Völker durch ein hartes Schickſal, was die Regierungen geſündigt haben. Deßwegen iſt das Verhältniß der Siegenden zu den Beſiegten am Ende eines Krieges, wie während deſſelben, den Forderungen einer geſunden Moral gemäß mehr nach Principien der allgemeinen Humanität, als nach Rechtsprincipien beſonders, zu beſtimmen. Ein Eroberungsrecht, das ſich auf den bloßen Act der Eroberung gründen ſoll, iſt vor der Vernunft ein Unding.

Ueber die ſogenannten Repreſſalien im Kriege.

56. Die friedlichen Rechtsverhältniſſe der Staaten zu einander ſind ganz und gar nach Principien des allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechts und des allgemeinen Geſellſchaftsrechts (§. 7 — 39.) zu beurtheilen. Eben dieſe Principien ſind die erſten Prämiſſen zu allen Schlüſſen, durch welche die Rechtmäßigkeit eines Krieges bewieſen werden kann. Die Gültigkeit der Friedensſchlüſſe und der Bündniſſe unter Staaten iſt allerdings von den natürlichen Rechtsbegriffen in ſo fern abhängig, als kein Friedensſchluß und kein politiſches Bündniß von der Vernunft

nunſt anerkannt wird, wenn durch die Vortheile, die irgend eine Verabredung oder politiſche Verbindung dem einen oder andern Staate bringt, das Recht eines dritten, oder überhaupt ein Recht, das jedem Staate, wie jedem Individuum, heilig seyn ſoll, verletzt wird. Aber eben ſo wenig, wie die Gültigkeit der Verträge überhaupt auf Rechtsbegriffen ausſchließlich beruht (§. 35.), ſollte man jemals über die moraliſche Kraft der Friedensſchlüſſe und Bündniſſe unter Staaten nach iſolirten Rechtsbegriffen urtheilen. Hier verweiſet uns der Theil des allgemeinen Staatsrechts, der ſich Völkerrecht nennt, auf die allgemeineren Grundſätze der philoſophiſchen Moral (§. 35 — 37. der philoſ. Moral) zurück. Und ſo gehören auch die philoſophiſchen Unterſuchungen über das Geſandtſchaftsrecht weit mehr der philoſophiſchen Moral im Allgemeinen, als der abgeſonderten Rechtslehre, an. Staaten ſollen gegen Staaten, wie Individuen gegen Individuen, immer erſt gerecht seyn, ehe unter ihnen die Rede seyn darf von andern Verpflichtungen, oder vom Erwerb erlaubter Vortheile; denn die Gerechtigkeit iſt auch in politiſchen Verhältniſſen die erſte aller geſelligen Tugenden (§. 27. der philoſophiſchen Moral). Aber Maximen, nach denen ein Staat

gegen den andern nichts weiter, als gerecht, man will, ſtreiten eben ſo ſehr, als im Privatleben eine Rechtlichkeit, zu der ſich keine höhere Tugend geſellt, gegen die Würde des Menſchen und ſeine wahre Beſtimmung.

Digitized by Google